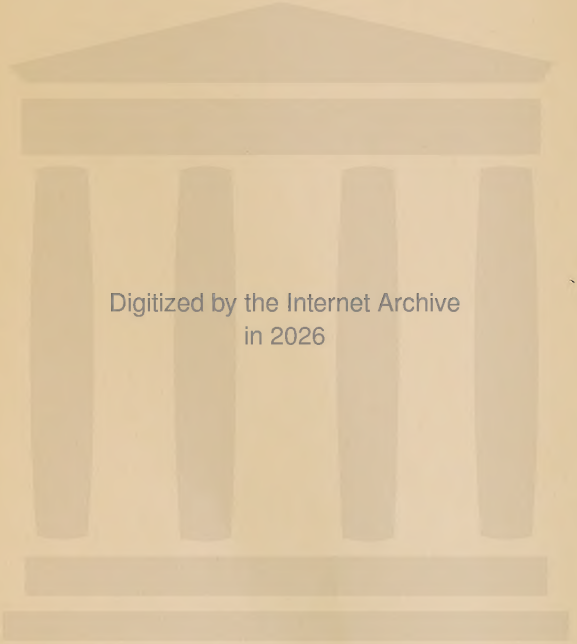
Roy L. Smith
Fund

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/theologischestud0000vari_t5a6

Theologische
Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologi

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1857.

Dreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1857 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Inhalt des ersten Heftes.

Abhandlungen:

Seite

1. Umbreit, die Einheit des Buches Koheleth 7
2. v. d. Goltz, Lessing's Fragment: „Das Christenthum der Vernunft", eine Arbeit seiner Jugend 56

Gedanken und Bemerkungen:

1. Baihinger, zur Aufhellung der nacherilischen Geschichte Israels 87
2. Baihinger, zur Untersuchung über den Abschluß des alttestamentlichen Kanons 93
3. Kähler, Bemerkungen zu Philipper 2, 5—14 99

Recensionen:

1. Schneckenburger, Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, herausgeg. durch Güder; rec. von Gaß 115
2. Hupfeld, die Psalmen; rec. von Riehm 149
3. Gefken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts; . . . . . Reuß, die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdruckes; . } rec. von Schmidt 177
4. Schmidt, la vie et les travaux de Jean Sturm; rec. von Vierordt 193

Charakteristiken:

Ullmann, zur Charakteristik Neander's 203

Inhalt des zweiten Heftes.

Abhandlungen:

Seite

1. Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift 245
2. Schwarz, Melanchthon's loci nach ihrer weitern Entwickelung 297

Gedanken und Bemerkungen:

1. Bäumlein, die exegetische Grundlage der Gesetzgebung über Ehescheidung 329
2. Müller, über Matth. 18, 15—20 339
3. Rauch, über den Märtyrer Stephanus und den Inhalt, Zweck und Gang seiner Rede; Apostel-Geschichte 6 und 7 352

Recensionen:

Sirt, Petrus Paulus Vergerius; rec. von Hagenbach . . . 371

Charakteristiken:

Umbreit, Erinnerung an Freiherrn A. von Arnswaldt . . . 392

Miscellen:

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christl. Religion, auf das Jahr 1856 439

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen: Seite

1. Auberlen, Melchisedek's ewiges Leben und Priesterthum . . 453
2. Bauer, Beurtheilung des von der Concordienformel gelehrten Gebrauchs des Gesetzes 505

Gedanken und Bemerkungen:

1. Weingarten, die Weissagung des Malachias über die Reihenfolge der Päpste 555
2. Fink, eine Ermahnungsrede von Gerhard Groot 573
3. Steitz, das angebliche Zeugniß des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium 584

Recensionen:

Geß, die Lehre von der Person Christi; rec. von Lechler . . 599

Uebersichten:

Schmidt, Uebersicht einiger neuer Werke, die Geschichte des französischen Protestantismus betreffend 615
1. Ebeling, sieben Bücher französischer Geschichte, 1. Bd. . 617
2. Soldan, Geschichte des Protestantismus 621
3. Ranke, französische Geschichte 628
4. Drion, histoire de l'église protestante de France . . 632
5. Roehrich, Mittheilungen aus der Geschichte der evangel. Kirche des Elsasses 635

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen: Seite

1. Fries, die letzten Worte David's, 2 Sam. 23, 1—7 . . . 646
2. Schröder, über die Lehre von der Heilsordnung 689

Gedanken und Bemerkungen:

1. Umbreit, erneuerte Beschäftigung mit dem Buche Hiob . . 737
2. Steitz, einige weitere Bemerkungen über den Paschastreit des 2. Jahrhunderts, gegen D. Baur 741
3. Reuchlin, das Gleichniß aus der Geschichte 782

Recensionen:

1. Weiß, der petrinische Lehrbegriff; rec. von Beyschlag . . 802
2. de Wette, Commentar über die Psalmen; rec. von Umbreit 834

Abhandlungen.

1.

Die Einheit des Buches Koheleth.

Von

F. W. C. Umbreit.

Wenn Lücke die Apokalypse einst die „Sphinx auf der Ausgangshöhe der heiligen Schrift" genannt, so dürfen wir beim Ueberblick der Geschichte der Erklärung des Buches Koheleth, einer der spätesten und vielgedeutetsten Schriften des Alten Testaments, keinen Anstand nehmen, dieser vielleicht mit einem gleichen Rechte jenen Namen beizulegen. Der Inhalt derselben hat von jeher eine starke Macht über mich geübt, und ich habe vor nun fast vierzig Jahren meine exegetisch-schriftstellerische Laufbahn und sodann die Reihe meiner Vorlesungen mit der „Eitelkeit der Eitelkeiten" in Göttingen eröffnet. In dem denkwürdigen Jahre 1848, in welchem der alte Weise, der im Namen des Königs Salomo redet, seine immer wieder vergessene Predigt erschütternd genug hat vernehmen lassen, drängte es mich, meine erneuerte Betrachtung und wissenschaftliche Forschung jener in der Zeitlichkeit ewigen Predigt zu widmen. Die Ergebnisse derselben habe ich damals in dem Büchlein unter dem Titel: „Was bleibt?" (1849) niedergelegt; die Begründung davon zu geben, hat sich gegenwärtige Abhandlung zur Aufgabe gestellt. Ich habe dem Bestreben, die vielangefochtene Einheit des räthselhaften Buches nachzuweisen, ge-

wissenhaften Fleiß gewidmet, weiß aber aus dem praktischen Verständniß desselben sehr wohl, daß auch dieser Mühe der Schatten des „Eiteln unter der Sonne" nicht fehlen kann[a]).

Ueberblicken wir die beiden ersten Capitel unseres Buches, so möchte es schwer halten, die logische Verknüpfung der einzelnen Gedanken und die enge Zusammenschließung derselben zu einem wohlgeordneten Ganzen in Abrede zu stellen. Nach vorausgehender Ueberschrift (V. 1.) vernehmen wir V. 2—3. den Grundton des Predigers, der seine folgende Rede durchdringt und unter den mannichfaltigsten Bewegungen und Beruhigungen seiner im unmittelbar uns vorgehaltenen Streben nach einem Bleibenden im Vergänglichen lebendig erregten Seele immer von neuem durchschlägt; wir haben das Thema und auch das Ergebniß seiner Forschung und seiner philosophisch-poetischen Darlegung. Er stellt die Behauptung an die Spitze, daß Alles ganz eitel und schnell vergänglich sey, und daß es für den Menschen bei aller seiner Mühe, womit er sich abmühet unter der Sonne,

---

a) Ich bemerke, daß meine Abhandlung bereits vollendet war, als mir der rühmenswerthe Commentar über den Prediger Salomo vom Herrn Repetenten Elster in Göttingen zu Handen kam, habe ihn aber doch noch an mehreren Stellen berücksichtigen können. Der Verfasser hat über meine früheren das Buch Koheleth betreffenden Jugendschriften ein vielleicht zu freundliches Urtheil ausgesprochen, mich aber auch im Einzelnen mehrfach bestritten, wo ich meine Ansicht bereits selbst zurückgenommen, wie aus der Schrift „Was bleibt?", die ihm entgangen, zu ersehen ist.

Von Burger's „Commentarius in Ecclesiasten" habe ich keinen Gebrauch machen können.

Ueber den „Prediger Salomo's" von Ludwig von Essen (Schaffhausen, Fr. Hurter'sche Buchhandlung, 1856), der am Ende der Vorrede sagt: „schließlich unterwerfe ich die Arbeit, deren Mängel jedenfalls groß sind, — wie sich von selbst versteht, durchaus dem Urtheile unserer heiligen unfehlbaren Kirche", steht mir kein Urtheil zu, da ich nicht zu den Unfehlbaren gehöre.

Heidelberg, den 30. Juni 1856.

nichts Bleibendes gebe. Wenn wir aber auch nach dem Endergebniß, das sich uns im Folgenden herausstellt, und sprachlich betrachtet, das מַה־יִּתְרוֹן als Ausruf der klagenden Verneinung, wie es gewöhnlich geschieht, zu fassen vollkommen befugt sind, so kann es uns doch ebenso wenig streitig gemacht werden, das מַה in seiner ursprünglich fragenden Bedeutung zugleich zu behaupten, weil nachher Koheleth auf verschiedenen Wegen, die er uns einzeln vorlegt, nach einem Bleibenden wirklich fragt und forscht, freilich vergeblich, wie er bekennt. Daher wird es bei der Entscheidung, ob wir Ausruf oder Frage im Tone der Rede sollen vorwiegen lassen, genau genommen, davon abhängen, was wir bei der Ueberlegung des Verfassers, mit dem Ausspruche seiner gewonnenen Lebenserfahrung die Schrift zu beginnen, für das Wahrscheinlichere halten: daß er entweder den tiefen Schmerz über die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen V. 3. nur erläuternd habe verstärken wollen, oder daß er die Absicht gehabt, auch sogleich anzugeben, wie er zu dieser bitteren Erfahrung gekommen, indem er als Weiser nach einem יִתְרוֹן gerungen. Da er nun aber nicht als Dichter bloß ein Klagelied gesungen, sondern unverkennbar dem Kerne nach ein philosophisches Buch geschrieben, so ist mir wenigstens die Bevorzugung der Frage gewisser. Aber immerhin bleibt es eine klagende Frage und eine fragende Klage, und wir werden das Richtigste treffen, wenn wir am Ende des Verses ein Frage- und Ausrufungszeichen zugleich setzen. Man versuche sich in der Kunst, bei der lebendigen Betonung der Worte in der Frage die Klage mit laut werden zu lassen. — Ehe nun der Weise uns zur Begleitung auf seinen verschiedenen Wegen, ein Bleibendes zu suchen, auffordert, läßt er den wehmüthigen Einklang seines Gemüthes mit der Außenwelt wahrnehmen, als wollte er den Leser oder vielmehr Hörer in die rechte, eingehende Stimmung versetzen. Wir dürfen V. 4—11. als Eingangs- oder Eröffnungsrede zur vorläufigen Begründung der eigentlichen

Entwickelung des obersten Hauptsatzes betrachten. Der Verfasser nimmt das Zeugniß der Bestätigung von dem beständigen Wechsel der Dinge, aus der Geschichte und Natur im Großen und Ganzen, wobei es dem menschlichen Gefühle entsprechend ist, daß er von der ersteren in seiner Betrachtung ausgeht. Auf dem Grunde der Erde ein Gehen und Kommen der Geschlechter — das ist in kürzester Zusammenziehung der Inhalt des Lehrbuchs aller Geschichte. Man hätte erwarten können, daß einfach gesagt worden wäre בָּאָרֶץ; aber es heißt „und die Erde steht ewig". Manche haben diesen Zusatz unnöthig, auffallend, wohl gar störend für den Hauptsatz des Predigers gefunden. Die Lehre von der ewigen Dauer der Erde will er hier gewiß nicht aussprechen, etwa im Widerspruche mit Ps. 102, 27.; Reflexionen der Art liegen ihm fern, und die Worte dienen ihm nur, indem wir sie aus der unmittelbaren Anschauung erklären müssen, als Folie zum ersten Versgliede, zur Hervorhebung der immerwährenden Beweglichkeit auf dem Schauplatze der Erde, die nur allein steht, während Alles auf ihr geht und kömmt. Blicken wir in die Natur, so predigt uns dieselbe Veränderlichkeit der Himmel, der Raum zwischen Oben und Unten, und die Erde: am Himmel der nie rastende, rasche Wandel der Sonne vom Aufgang zum Niedergang, und von ihm wieder zum Aufgang; zwischen Himmel und Erde der nie still stehende, sich unaufhörlich drehende Wind; auf der Erde die unaufhörliche Strömung der Flüsse in das nie voll werdende Meer. Während fast alle älteren Ausleger in dieser Schilderung den Ausdruck der Veränderlichkeit finden, wollen darin die neueren gerade umgekehrt die Unabänderlichkeit des Weltganges gelehrt wissen. „Er will das Stabile im Laufe der Dinge schildern, um daraus die Folgerung, die er (V. 2. 3.) an die Spitze des ganzen Buches stellt, zu ziehen, alles menschliche Streben sey nichtig, weil gegen den festen Gang der Dinge nichts ausgerichtet werde; der Mensch gewinne durch

sein mühevolles Streben nicht mehr, als was ihm durch den von einer höheren Fügung abhängigen Lauf der Dinge von selbst zugeführt werde." So Knobel. Gehen wir weiter vorwärts und hören, wie der Weise absteht von der Aufführung einzelner Erscheinungen, weil es unmöglich, sie in ihrer ewig quellenden Fülle mit Auge und Ohr zu umfassen und in erschöpfender Rede darzustellen, wobei er sich in einen festen, unbezwinglichen Kreislauf der Dinge gebannt sieht, in dem zwar scheinbar, aber im Wesen nie etwas Neues gefunden wird, da Alles, was ist, schon gewesen und wieder vergeht: so scheint diese Auffassung vor der älteren, die auch die meinige ist, einen festeren Halt zu gewinnen. Man könnte sagen: das Streben des Subjects nach einem beständigen Gut bricht sich nothwendig an der unverrückbaren Macht der Objectivität, wie sie in der unabänderlichen Regelung der Verhältnisse in Natur und Geschichte begründet ist, oder, wie Ewald es ausdrückt: das unendlich Mannichfaltige bewege sich im steten Kreislaufe, wo also nie etwas Neues hervorgehen könne, „als wäre Alles für sich ohne Kraft und Werth, an ein unentweichbares Gesetz gebunden", so daß also dadurch „die Eitelkeit alles Weltlichen" bewiesen sey. Aber es ist mir von vornherein immer natürlicher vorgekommen, daß in den betreffenden Versen der Verfasser die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen in der Veränderlichkeit habe zeigen und dazu auf die ruhelose Beweglichkeit aller Erscheinungen in Geschichte und Natur habe hinweisen wollen. Es wird sich auch gegen diese Auffassung der Worte nicht einwenden lassen, daß sie durchaus nicht in denselben liegen könne. Zwar hat Knobel ein „Allein" vorgebracht: „daß die Sonne regelmäßig dieselbe Bahn macht, daß der Wind auch nach den verschiedensten Wendungen immer wieder den alten Weg geht, daß die ewigen Flüsse immer denselben Gang nehmen, ohne dadurch eine Aenderung im Meere hervorzubringen, daß endlich nichts, was geschieht, neu genannt

werden darf, das Alles kann doch nicht ohne Weiteres Bezeichnung des Vergänglichen und Veränderlichen seyn. Wollte Koheleth mit solchen Aeußerungen das Vergängliche schildern, so durfte er nicht wiederholt anführen, daß jene Erscheinungen sich in einem festen Kreislaufe immer wieder zeigen und dieselben bleiben." „Ohne Weiteres" kann freilich der regelmäßige Gang der Natur nicht Bezeichnung des Vergänglichen und Veränderlichen seyn. Aber ich finde eben dieses „ohne Weiteres" nicht in den Textesworten begründet. Es kömmt nur darauf an, ob man in unserer Stelle, in der auch ich jene erwähnte Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen keineswegs übersehe, mehr auf die Beständigkeit im Wechsel oder auf den Wechsel in der Beständigkeit hinblickt. Nun bin ich meinestheils fest überzeugt, daß der Prediger den Wechsel in der Beständigkeit habe hervorkehren wollen. Jenes versteht sich ja überhaupt von selbst, daß, wenn das wechselvolle, immer veränderliche und vergängliche Leben soll zur Erscheinung kommen, ihm ein unbeweglich Festes muß zu Grunde liegen; so muß die Erde stehen, damit auf ihr die Geschlechter der Menschen gehen und kommen. Aber ich gestehe sogar zu, daß der Verfasser jene unveränderliche Gesetzmäßigkeit absichtlich recht stark in seiner Rede habe betonen wollen, in unserem Zusammenhange jedoch mit den beiden vorausgehenden Versen nur deßhalb, damit gerade die Veränderlichkeit, in der Unveränderlichkeit bedingt, desto eindringlicher, ich möchte sagen schmerzlicher gefühlt werde. Denn eine gewisse Schwermuth sollen wir dem Prediger nachempfinden, wenn er diesen unverrückbaren Gang der Natur in seinem Schmerze über das Unstete aller menschlichen Bestrebungen betrachtet, und es beschleicht uns ein ähnliches Gefühl wie bei den Worten unseres größten Dichters: „die Sonne tönt nach alter Weise in Bruder-Sphären Wettgesang". Indessen, wenn wir die streitigen Worte uns recht genau ansehen, so ist schon äußerlich unverkennbar, daß das הֹלֵךְ, so zu sagen, das עֹבֵר über-

fluthet, wie denn in dieser Beziehung V. 6. besonders beachtungswerth ist, wo der Verfasser sich auffallend Mühe gibt, die beständige Beweglichkeit des Windes im lebendigentsprechendsten Ausdruck zu malen; dieß würden wir gar nicht am Orte finden, wenn es ihm nur darauf angekommen wäre, die Gesetzmäßigkeit des festgeordneten Naturlaufes zu beschreiben. Nach diesem vorherrschenden Zweck würde er auch nicht mit einer so absichtlich berechneten Genauigkeit das immerwährende Gehen der Flüsse V. 7. geschildert haben. Ich zweifele sogar, ob er in diesem Falle V. 5. von der Sonne das שׁוֹאֵף gesetzt und nicht dafür ganz einfach שָׁב gebraucht haben würde; aber er wollte eben nicht bloß das regelmäßige, sondern hauptsächlich das rasch bewegliche Wandeln der Sonne am Himmel bezeichnen. Ja, ich nehme keinen Anstand, für mich als nicht gleichgültig zu bemerken, daß V. 4. das דּוֹר הוֹלֵךְ dem דּוֹר בָּא vorausgeht; denn wäre es dem Verfasser nicht vor Allem auf das Vergehen der Geschlechter angekommen, so würde er gewiß eher gesagt haben: „ein Geschlecht kömmt und ein Geschlecht geht". Die Worte, welche V. 8—11. folgen, wenigstens von V. 9. an — denn was V. 8. gesagt wird, daß es unmöglich sey, die unüberseh̃bare Mannichfaltigkeit der Erscheinungen in der Rede zu bezeichnen, kann allerdings noch mit auf das Reich der Natur bezogen werden — weisen offenbar auf V. 4. zurück, und dienen zur Ausfüllung des dort Ausgesprochenen. Und auch aus ihnen kann kein zwingender Einwurf gegen unsere Gesammterklärung der ganzen Stelle geltend gemacht werden. Es ist hier das ermüdende Einerlei in dem menschlichen Thun und Treiben, was den Prediger elegisch bewegt, und das unvermeidliche Vergessenwerden alles dessen, was geschieht. Diese Klage schließt sich aber natürlich an den zuerst vernommenen Grundton von dem beständigen Wechsel der Geschlechter an. Wenn der Prediger noch besonders hervorhebt, daß es nichts wahrhaft Neues unter der Sonne gebe, so will er damit gewiß nicht,

ist anders unsere vorangestellte Rechnung zutreffend befunden worden, recht schlagend beweisen, wie eitel alle Bemühung der Menschen um ein יִתְרוֹן auf Erden sey, sondern er spricht nur die natürliche Folge von der ewigen Einförmigkeit in der beständigen Veränderlichkeit aus. Endlich kann ich noch zur Vertheidigung meiner ganzen Erklärung der Stelle von V. 4—11. nicht unbemerkt lassen, wie es der künstlerischen Anordnung des Buches nicht angemessen seyn würde, wenn der Verfasser mit der Begründung der Eitelkeit, ein Bleibendes zu erreichen, der nachfolgenden Entwickelung seines Thema's schon vorgegriffen hätte, wie dieses auch Herzfeld gefühlt, obschon er sich durch diesen Anstoß nicht in der Festhaltung seiner der unsrigen entgegengesetzten Auffassung irre machen läßt, sondern sie damit vertheidigt, „daß ja das V. 2. 3. aufgestellte Thema das Resultat des ganzen Buches sey, das Buch also, gleichviel ob noch im Kopfe des Verfassers, oder schon im schriftlichen Entwurf, früher als V. 2. 3. da war, und mithin der Verfasser schon in V. 4—11. mit Fug und Recht über das Buch hinausgehen konnte". Aber das Buch im Kopfe und außer dem Kopfe ist eben der Unterschied, auf den es hier ankömmt, und wir haben es nur mit der Schrift des Verfassers, ob Entwurf oder abgeschlossene Vollendung, allein zu thun.

Mit V. 13. beginnt nun die Ausführung des Thema's und die Begründung der Versicherung, daß alles Mühen des Menschen, ein bleibendes, vollkommen befriedigendes Gut unter der Sonne zu erringen, vergeblich und eitel sey. Indem der Prediger diesen Beweis aus der lebendigsten und reichsten Selbsterfahrung zu führen sich anschickt, stellt er seine Berechtigung dazu, wie sich gebührt, voraus, in der Bezeugung, daß er König gewesen über Israel in Jerusalem (V. 12.). Er zeigt uns drei Wege, die er eingeschlagen, um zum Frieden zu gelangen, aber keiner führt ihn zu dem erstrebten Ziele. Zuerst versenkt er sich ganz in die

ruhig-einsame Beschäftigung mit der Weisheit, und forscht über Alles, was unter dem Himmel geschieht; er widmet sich, so zu sagen, der Philosophie der Geschichte; doch nennt er sogleich diese erhabene Forschung in freier Höhe eine Qual, die Gott dem Menschen verliehen, sich damit zu quälen. Alles Thun und Treiben erscheint ihm als Eitelkeit. Denn es schlägt ihm ein zu menschlich theilnehmendes Herz in der Brust, um nicht schmerzlich berührt zu werden von der bald erkannten Unmöglichkeit, die auch dem besten und weisesten König sich aufdringt, das Krumme in der Welt gerade und die Null zur Zahl zu machen. Sehr weise war er wohl dabei geworden, und es konnte ihm ein erhebendes Selbstbewußtseyn geben, daß er gelernt, Weisheit und Thorheit neben einander zu stellen, und Verstand und Unverstand von einander zu unterscheiden, aber Ruhe des Gemüths ward ihm dadurch nicht; denn je tiefer und heller er ins Leben hineinblickte, desto stärker und betrübender traten ihm gerade die mannichfaltigen Unebenheiten und unabänderlichen Unvollkommenheiten entgegen, daß er wohl sagen konnte: „bei vieler Weisheit vieler Kummer; wer Erkenntniß mehret, der mehret Schmerz" (V. 13—18.). Daher will er nun mit seinem Herzen einen neuen Versuch machen, ob er ihm ein dauerndes Glück bereiten könne, und er stürzt sich von der Höhe der geistigen Betrachtung in die Wogen der sinnlichen Lust; er sagt der Weisheit Lebewohl, und indem er sich mit bewußter Hingebung unbedingt von der Hand der Thorheit führen läßt, lebt er einzig und allein dem irdischen Vergnügen. Aber er hatte zu tief aus dem goldenen Kelche der reinen Weisheit getrunken, als daß ihn nicht bald der Taumelbecher der unreinen sinnlichen Freude hätte mit Leere und Ueberdruß erfüllen sollen, und so verläßt er schnell und rasch den Weg der bloßen Thorheit (Cap. 2, 1—2.). — Wir sehen ihn jetzt auf dem dritten, nur noch allein übrigen Wege, um wo möglich zum unverkümmerten Wohlbehagen eines beständigen Besitzes zu ge-

langen. Er will den Weg der Klugheit wandeln, Weisheit und Thorheit, oder Vernunft und Sinnlichkeit dergestalt mit einander verbinden, daß er unter der sicheren und geschickten Leitung von jener sich dieser im freien Genusse des Lebens mit allen seinen Freuden hingeben darf, ohne eine Entzweiung zwischen beiden Mächten fürchten zu müssen, sich von der rohen Begierde zur Unmäßigkeit und Uebersättigung hinreißen zu lassen. Doch auch diese fein abwägende, künstlerische Gestaltung des Lebens, bei der königliche Machtvollkommenheit und Salomonische Weisheit in seltenster Vereinigung zur Bereitung sinnlich-geistiger Ergötzungen in reichster Fülle der Auswahl sich fördernd die Hand bieten, gelingt nicht, und die Stunde bleibt nicht aus, wo der König als Weiser bei ruhiger Erwägung des Werthes aller seiner mühevollen Schöpfungen das Urtheil der Eitelkeit über sie ausspricht (V. 3—11.).

Daß Cap. 1, 12. bis Cap. 2, 11. mit dem Vorhergehenden streng zusammenhänge und die Rede innerhalb dieser vorläufigen Begrenzung auch in sich in unverkennbarer Verbindung stehe, lehrt schon die oberflächlichste Betrachtung. Nur dagegen habe ich Einspruch zu erwarten, daß ich den König, um seinen Zweck zu erreichen, nicht zwei, sondern drei Wege gehen lasse, und in der Zusammenfassung von Cap. 1, 1—2. steht unter den neuesten Auslegern Hitzig allein auf meiner Seite. Selbst Ewald, der allerdings nachher V. 12—23. Koheleth einen dritten und neuen Versuch machen läßt, findet in unserem Stücke nur den geraden Gegensatz „der bloßen, d. i. von Gott losgerissenen, Weisheit und der sinnlichen Lust an weltlichen Werken und Vergnügungen", und Vaihinger bei seinem zu ängstlichen Streben nach künstlich berechneter Strophenbildung des ganzen Buches sieht 2, 1—11. „Streben und Ergebniß in einem zusammenfassenden, spruchartigen Vorschlag vorausgenommen". Aber etwas „Spruchartiges" vermag ich gerade in diesen beiden Versen nicht zu entdecken.

Es ist nicht ein allgemeiner Satz, wie etwa 1, 15., aufgestellt, sondern der Verfasser spricht in eigener Person seine Erfahrung aus, wie ihm der sinnliche Genuß als leer und nichtig erschienen. Nun will ich gern zugeben, daß die beiden Verse sich ihrem Sinne nach zu den folgenden wie vorausverkündigtes Ergebniß zur Darlegung des Erweises verhalten könnten, aber es wird auch gegen unsere Auffassung und Verknüpfung keine zwingende Widerlegung möglich seyn, und sie wird sich dem Uneingenommenen deßhalb als vorzüglicher empfehlen, weil die Rede durch das erschöpfendere Streben Kohelets nach einem יִתְרוֹן an Reichthum der Entwickelung gewinnt. Psychologisch feiner ist es auch, wenn der Verfasser das menschliche Herz in seinem unruhigen Suchen nach einem es ganz erfüllenden Glück erst von einem Aeußersten in das andere fallen läßt, ehe er sich zur Vermittelung der beiden Gegensätze prüfend wendet. Vortrefflich stimmt dazu die kurze Abfertigung der bloßen sinnlichen Lust in der entsprechenden Form des Ausdrucks. So wird denn jedenfalls diejenige Erklärung und Abtheilung den Vorzug verdienen, welche nicht mit Herzfeld den Verfasser, nachdem er „in der ersten Hälfte von 2, 1. als den Anfang seiner eudämonistischen Forschungen den Versuch angegeben, ob sinnliche Genüsse glücklich machen, schon in den folgenden anderthalb Versen in eine Anticipation seines in V. 11. enthaltenen Resultats, daß sinnliche Genüsse nicht glücklich machen, verfallen läßt".

Das V. 12. aus V. 11. wieder aufgenommene וַאֲנִי הִפְנֵיתִי deutet schon darauf hin, daß wir im Folgenden nur eine Anknüpfung an das unmittelbar Vorhergehende, aber keinen neuen Versuch der Forschung nach einem יִתְרוֹן erwarten dürfen. Dieß bestätigt auch der Inhalt von V. 12—16., die sich bequem zusammenschließen. Der Prediger verharrt auf dem Standpunct der Betrachtung, und sieht jetzt auf die beiden Hauptwege zurück, die er gegangen, um zu einem Bleibenden im Vergänglichen zu gelangen. Bei der Ver-

gleichung der Weisheit und Thorheit findet er zwar, daß jener vor dieser ein Vorzug gebühre, wie dem Lichte vor der Dunkelheit, aber die Erfahrung, daß dessenungeachtet der Weise mit dem Thoren der Vergessenheit unerbittlich zu allen Zeiten unterworfen sey, läßt ihn doch sein Streben nach einer höheren Weisheit als Eitelkeit erblicken. Am empfindlichsten schmerzt den König als solchen bei dieser Ueberlegung die Ungewißheit, was sein Nachfolger thun werde, und daß es also wenigstens zweifelhaft bleibe, ob derselbe nicht als ein Thor das, was die Weisheit des Vorgängers geschaffen, wieder umkehre. Der Irrthum der meisten früheren Ausleger, im Bereich der bezeichneten Verse einen neuen Abschnitt anzunehmen, floß besonders aus einer unrichtigen Erklärung des לִרְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת, als ob in diesem „Sehen" das Streben nach einer Erkenntniß der Weisheit und Thorheit ausgedrückt sey, wo dann aber der Verfasser nur zu einer leeren Wiederholung des schon Cap. 1, 13—18. Gesagten zurückschreiten würde, was Knobel bereits richtig bemerkt hat. Daß in dem רְאוֹת hier die vergleichende Betrachtung liegt, zeigt V. 13. unzweideutig, wo als die Folge des Sehens angegeben wird, daß der Weisheit vor der Thorheit verhältnißmäßig immer doch ein יִתְרוֹן zugestanden werden müsse. Hitzig verkennt dieses einfache Verhältniß der beiden Verse zu einander. Es lasse sich, meint er, von vornherein bezweifeln, daß der Verfasser die drei Wörter, welche Thorheit bedeuten, habe coordiniren wollen, wie er denn auch diese zu untersuchen hier keine Veranlassung habe; zu untersuchen freilich von Neuem nicht, denn das hat er praktisch schon gethan, sondern, rückwärts blickend auf Weisheit und Thorheit, beide sich noch einmal nach Wesen und Wirkung genau anzusehen. Aber, wird uns entgegnet, wenn wir so erklären wollten, würde V. 13. das erste, unmittelbare Resultat berichtet seyn, und doch müßte dasselbe kraft des Zusammenhanges für die Weisheit ungünstig ausfallen. Warum doch,

dürfen wir fragen, unbedingt ungünstig? warum nicht vergleichungsweis günstig? Freilich aber immer in der Hauptsache, wie Koheleth nachher ausspricht, unbefriedigend. — In dem Zusammenhange vermögen wir also kein Hinderniß für unsere Erklärung zu finden. Nun sollen wir aber auch nicht die beiden Wörter als zweites Object von לִרְאוֹת abhängig machen dürfen; „denn die Weisheit als Thorheit zu sehen, wie Thorheit sich vorkommen zu lassen, sey keine willkürliche Sache, die man sich vornehme, zu der man sich hinwende". Das ist vollkommen wahr, sobald wir die Voraussetzung theilen, daß der Prediger hier, nach der Verbindung der beiden dabei besonders in Frage kommenden Verse, die Weisheit geradezu, und an sich betrachtet, habe als Thorheit verurtheilen wollen, was wir aber auf das bestimmteste in Abrede stellen müssen. Das wäre allerdings eine sonderbare Construction und Uebersetzung: „ich wandte mein Angesicht darauf, zu sehen Weisheit, und zwar als Unverstand und Thorheit". Da nun außerdem die Construction mit doppeltem Accusativ bedenklich wäre, so bleibt dem Verfasser nur die, auch vom Accent, wie es scheine, gewollte, Erklärung übrig, wonach die beiden Wörter, correlativ verbunden, den Befund von dem Werthe der Weisheit enthielten; ein verbindendes „und siehe, sie war" oder dergleichen falle wegen des begleitenden Affectes aus. Es wäre aber, wie es mir scheint, gerade der Sprache des Affectes angemessener gewesen, wenn der Prediger zu dem וְ ein הִנֵּה hinzugefügt hätte. Wir haben jedoch bei dieser Besprechung des 12. Verses die mit בִּ beginnende zweite Hälfte desselben noch unerörtert gelassen, und hier gerade könnte sich der Streitpunct für die Auffassung des Verfassers am günstigsten stellen. Er bemerkt auch, daß, wenn Koheleth in dem Verse zugleich die Thorheit habe untersuchen wollen, „der Satz des Grundes dann nicht zuträfe". Der Satz des Grundes trifft aber nach unserer Erklärung zu, wenn wir הוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת nicht abstract nehmen, sondern, was auch die

Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden an die Hand gibt, darunter eben die mannichfaltigen Schöpfungen der Ergötzung verstehen, die der König bereits als eitel erkannt hatte. Er nennt sie im Vergleich mit den vorausgegangenen Forschungen der Weisheit mit dem rechten Namen „Unverstand und Thorheit", und indem dabei die einem königlichen Gebieter natürliche Besorgniß in ihm jetzt mit besonderer Lebendigkeit hervortritt, ob sein erbender Nachfolger auch dieser Werke der Mühe und Arbeit werth seyn werde, erscheinen sie ihm nothwendig in diesem ungünstigen Lichte; wenn wir aber vor dem folgenden כִּי, in seinem Sinne denkend, hinzufügen, wie wir ja vor dieser Parkikel gar oft solche gedachte und im Wort nicht ausgedrückte Zwischensätze einschieben müssen: „und Unverstand und Thorheit ist gewiß, was ich mir Alles in eitlem Streben mühsam geschaffen", so schreitet die Rede wohlverständlich mit „denn" weiter, da er seinen Nachfolger in seinem Thun und Treiben nicht kennt. So streiche ich jetzt in der zuletzt gegebenen Uebersetzung das „doch", da bei genauerer Erwägung der Stelle die adversative Bedeutung von כִּי hier nicht stattfinden kann. Aber immer bleibt die zweite Vershälfte (12.) nur Zwischensatz, zur individuellsten und bestimmtesten Rechtfertigung der הוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת, und das וְרָאִיתִי V. 13. enthält die Folge des פָּנִיתִי אֲנִי לִרְאוֹת V. 12. Diese Verbindung der beiden Verse in der sich einfach ergebenden Erklärungsweise steht mir so fest, daß ich auch Ewald, dem Maurer folgt, nicht beistimmen kann, wenn er V. 12—23. einen neuen Versuch Koheleths findet, sich in einem dauernden Glück zu befriedigen: „wenn weder das bloße Streben nach Weisheit, noch das nach Vergnügungen befriedige, so könne vielleicht die Freude an dem mit Weisheit und Arbeitsamkeit erworbenen Besitz genügen". Hätte Koheleth wirklich eine neue Wendung in der Verfolgung seines Zieles hier genommen, so wäre zu erwarten gewesen, daß er diese V. 12., wie er früher gethan, durch bestimmte Vor-

ausangabe würde bezeichnet haben; eine solche finden wir aber weder in diesem, noch in dem folgenden Verse, und es dringt sich uns vielmehr die Vergleichung der Weisheit und Thorheit als der vorherrschende Sinn auf, dergestalt, daß wir immer wieder darauf zurückkommen müssen, der Prediger sey jetzt mit der Verzeichnung seiner verschiedenen Wege zur Erreichung eines יִתְרוֹן zu Ende, und ziehe nun, rückblickend auf die Versuche, die er mit der Weisheit und Thorheit gemacht, die Schlußrechnung. Zwar widmet Koheleth der Ausführung, daß ungeachtet des Vorzugs der Weisheit vor der Thorheit die letztere dennoch den Besitz des Werthes der ersteren verkümmere, weil der Nachfolger des Königs vielleicht ein Thor sey und als solcher über das mit Mühe Erarbeitete des Vorgängers herrschen werde, einen verhältnißmäßig weiten Raum der Rede. „Dieser Gedankenknäuel wird zuerst ausführlich V. 12—19., dann kürzer und bestimmter V. 20—23. abgewickelt; die eigentliche Frage aber wird gleich V. 12. angekündigt: was, d. h. welcher Art, der Mensch sey, der dem König nachfolgen werde, mit dem, d. h. verglichen mit dem, den man vorhin gemacht habe, seinem Vorgänger.“ Ich vermag aber die ausführliche Abwickelung dieses sogenannten Gedankenknäuels nur als eine sich weiter von selbst ergebende Entwickelung des Ergebnisses, das aus der Vergleichung der Weisheit mit der Thorheit fließt, zu betrachten, da der Grundgedanke des Knäuels hätte vorher bestimmt angegeben werden müssen, und mir die Beziehung des 13. zum 12. Verse für die Auffassung der ganzen Stelle viel sicherer entscheidet, als die nachfolgende Klage des Königs über die Ungewißheit, in welche Hände sein mit Weisheit und Arbeitsamkeit erworbener Besitz einst kommen werde. Ueberhaupt muß ich bezweifeln, ob der Prediger alle die im Einzelnen aufgeführten Ergötzlichkeiten, unter denen sich gar Manches findet, was er als König nicht erarbeitet hat, als „einen mit Weisheit erworbenen Besitz“ werde angesehen haben; dieser

Besitz, bei dem ihm die Weisheit nur als Anordnerin der Vergnügungen und als Führerin im Genuß derselben diente, mußte ihm vielmehr als ein mit Thorheit zu Stande gebrachter erscheinen, und er hat ja auch wirklich V. 11. das Verwerfungsurtheil über ihn ausgesprochen. Wenn ich nun auch aus diesen Gründen die von Ewald befolgte Abtheilung und Auslegung unserer Stelle mir nicht aneignen kann, so muß ich sie doch gegen Keil (Hävernick's Einleitung in das A. T. 3. S. 438.) insofern in Schutz nehmen, als dieser behauptet, daß „dabei ganz willkürlich den gleichen Worten מַעֲשֶׂה und עָמַל שֶׁעָמַלְתִּי in V. 11. und V. 17—29. ein verschiedener Sinn untergelegt werde, während doch die fast wörtliche Uebereinstimmung von V. 11. mit V. 17—20. offenbar zeige, daß in V. 17. und folgenden der Gedanke des 11. Verses wieder aufgenommen, weiter ausgeführt und begründet werden solle". Ich kann aber im Texte der Ewald'schen Begründung seiner Auffassung der Stelle nirgends finden, daß er sie gerade auf die Worte מַעֲשֶׂה und עָמַל שֶׁעָמַלְתִּי gebaut habe. Keil geht sogar (in der Bestreitung von H. A. Hahn in Reuter's allgem. Repertor. 1848. B. 14. S. 102.) noch weiter, und will nicht einmal anerkennen, daß der Prediger in Cap. 1. die Nichtigkeit der Weisheit, in Cap. 2, 1—11. die des Sinnengenusses oder der Thorheit und in 2, 12—23. das Verhältniß beider, der Weisheit und der Thorheit, zu einander betrachtet habe. Diese Annahme sey noch willkürlicher. Denn einmal werde 2, 1—11. nicht der thörichte, sondern nach V. 3. und 9. der mit Weisheit unternommene Versuch, durch irdischen Genuß das wahre Gut sich zu bereiten, geschildert, sodann aber könne das רְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת (V. 12.) schon deßhalb nicht von einem dritten Gebiete neben den beiden vorher dargestellten verstanden werden, weil der Prediger nicht nur in dem Streben nach Sinnengenuß Weisheit und Thorheit verbunden (2, 3. 9.), sondern auch bei der Betrachtung der irdischen Dinge Weisheit

und Unsinn und Thorheit erkennen wollte, daher auch in 2, 12. nur die in 1, 17. schon gebrauchten Worte wieder aufnehme, mit der ganz geringen, durch die Verschiedenheit der beiden in Betracht gezogenen Lebensgebiete bedingten Abweichung, daß er statt des דַּעַת (1, 17.) hier in 2, 12., wo es sich nicht um theoretische Erkenntniß, sondern um praktische Erfahrung handle, רְאוֹת, sehen, d. i. durch Erfahrung wahrnehmen, setze. Ein eigentlich „drittes Gebiet neben den beiden vorher dargestellten", als habe Koheleth noch einen neuen Versuch seines Strebens nach einem dauernden Glück angeben wollen, lasse ich mit V. 12., wie schon bemerkt, auch nicht beginnen, aber „daß von diesem Verse an das Verhältniß der Weisheit und Thorheit zu einander betrachtet werde", muß ich auch gegen Keil's Einwürfe entschieden festhalten. Er übersieht, daß 2, 1—11. die Weisheit offenbar hinter der Thorheit zurücktritt; Salomo will diese ja geradezu ergreifen — לֶאֱחֹז בְּסִכְלוּת — und jene nur zum schmählichen Dienste der berechnenden Leitung seines vergnügungssüchtigen Herzens gebrauchen, was in dem ganzen Zusammenhange deutlich der Sinn des אַף חָכְמָתִי עָמְדָה לִּי (V. 9.) in Uebereinstimmung mit dem וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה (V. 3.) ist. Dabei muthe ich dem Verfasser nicht einmal zu, meine noch besondere Trennung von V. 1. und 2. zu theilen. Weil er nun aber den Sinn von V. 1—11. jedenfalls verkennt, sieht er sich genöthigt, das לִרְאוֹת חָכְמָה וְהוֹלֵלוֹת וְסִכְלוּת V. 12 nur als Rückbeziehung auf 1, 17. zu fassen, was wir nur dann gestatten könnten, ihm die feine Unterscheidung des לִרְאוֹת und דַּעַת in diesem Falle zugebend, wenn nicht V. 13. das wieder aufgenommene וְרָאִיתִי und die für die ganze Erklärung maßgebende Vergleichung der Weisheit und Thorheit für unsere Auffassung des לִרְאוֹת V. 12. zwingend wäre. Und so können wir Keil nicht beistimmen, wenn er das Verhältniß beider Capitel ganz im Allgemeinen nur so feststellt, daß der Prediger „in Cap. 1. die Eitelkeit der theoretischen, auf

die Erkenntniß der Dinge gerichteten, in Cap. 2. die Nichtigkeit der praktischen, auf den Lebensgenuß abzielenden Weisheit" habe zeigen wollen.

Wenn wir V. 12–16. zusammengefaßt, so möge das nicht so gedeutet werden, als wollten wir die folgenden Verse 17—26. davon abgeschieden wissen, da sie ja nichts wesentlich Neues enthalten und mit dem Vorhergehenden durch den zuletzt hervortretenden Hauptgedanken verbunden sind, daß der König die Werke seiner Vergnügungslust besonders auch deßhalb als unbefriedigend und als Thorheit betrachtet, weil er seinen Nachfolger, den Erben derselben, nicht kennt und nicht weiß, ob es ein Weiser seyn werde, oder ein Thor. Der Unmuth des Königes als eines solchen steigt hier auf das höchste, ja, er steigert sich bis zur Verzweiflung, indem er das ganze traurige Loos des Menschen in sich zusammenfaßt, das er nicht stärker ausdrücken konnte, als wenn er sagt, daß „alle seine Tage Schmerzen, und Kummer sein Geschäft, und daß auch in der Nacht sein Herz nicht ruhe". Und so schließt er, auf die reiche Erfahrung seines Lebens sich stützend, mit dem auch sonst wiederkehrenden Rathe, der Gegenwart zu genießen; er betrachtet es geradezu als einen Gotteslohn für den Guten, wenn er dieses vermöge, während das Sammeln und Sparen für die unbekannte Zukunft ihm als eine Strafe für den Sünder erscheint, der das mühevoll Errungene nach der Fügung der göttlichen Gerechtigkeit zuletzt doch dem, der seinen Besitz verdiene, überlassen müsse.

So haben wir in den beiden ersten Capiteln keine Risse in dem Gedankengewebe des Verfassers wahrzunehmen vermocht. Aber mit dem Beginne des dritten hören wir einen andern Ton der Rede; die vorher bemerkte Aufregung des Gemüthes senkt sich, und die ruhige Betrachtung des Verstandes tritt ein. Der Weise spricht mit Entschiedenheit sein berühmtes, nach ihm unzähligemal bis auf diesen Tag, obschon nicht immer in seinem Sinne, wiederholtes

Wort aus: „Alles hat seine Zeit", und beweist diesen unwiderlegbaren Machtspruch der inneren und äußeren Lebensbeobachtung durch einzelne scharf und treffend einander gegenübergestellte Gegensätze, die sich uns am stärksten innerhalb des natürlichen Daseyns in Geburt und Tod aufdringen; aber auch in dem wunderbaren Wechselspiele seiner Stimmungen und Neigungen, sowie in der Wählung und Verwerfung seiner Vorsätze und Beschäftigungen fühlt sich der Mensch jenem Machtgebote der Zeit unterworfen (1—8.). Der Prediger könnte in dieser Hervorhebung und Herausstellung der unabwehrbaren Lebensantithesen nicht besser beginnen als mit „Geburt und Tod" und enden mit „Krieg und Frieden". In keiner Stelle des Alten Testaments wird das Wort „Zeit", עֵת, eigentlich die zusammengezogene Form für עֶדֶת von עָדָה, dahin gehen, vorüber gehen, daher „Vergänglichkeit", in dieser viermal siebenfachen Nennung so eindringlich hervorgehoben, so daß sich mit ihm der Prediger auf das lauteste die Unmöglichkeit vorhält, irgend ein יִתְרוֹן in diesem unaufhaltsamen Wellenstrome des Lebens, in den der Mensch nun einmal eingetaucht ist, zu erringen. Daher hat er jetzt in dem עֵת die Lösung des Räthsels gefunden, warum es in der Alles zerreibenden Zeit eine vergebliche Arbeit sey, ein Bleibendes zu suchen, und er nennt diese Mühe, die sich die Menschen immer von Neuem aufladen, etwas bitter eine Qual, die ihnen Gott gegeben habe, sich damit zu quälen (V. 9—10.). Aber statt wieder in eine Klage über dieses Unvermeidliche der Zeiteinwirkung auszubrechen, besinnt er sich sogleich eines Besseren und spricht die aus einer tieferen Lebensbetrachtung geschöpfte Erfahrung aus, daß doch Gott „Alles schön gemacht zu seiner Zeit", wobei er zugleich auf die höchste Begabung des Menschen hinweist, sich über allen Wandel und Wechsel der Dinge emporzuheben und gerade dadurch zu der befriedigenden Einsicht zu gelangen, wie jede Zeit ihr Gutes habe (V. 11.). Der Schöpfer, der ewige Herr der Welt, der dem Adam seinen

Geist eingehaucht, kraft dessen der Erdgeborene das Bild Gottes an sich trägt, hat ihm damit das Ewige selbst in sein Herz gelegt, ohne welches der Mensch nicht die Vernunft besäße, alles zeitlich Erscheinende und Geschehende auf den ewigen Werkmeister aller Dinge zurückzuführen. Und so liegt in diesem vielfach mißverstandenen, von uns aber so sprachlich am einfachsten und im ganzen Zusammenhange der Rede am angemessensten aufgefaßten הַעֹלָם der stärkste Gegendruck gegen das עֵת, das sonst dem Menschen so viel zu schaffen macht. Nachdem sich nun Koheleth im Ewigen erfaßt und dem störenden Wechsel der Zeit entrückt hat, weiß er keinen besseren Rath zu ertheilen, als bei der Mühe des Lebens des Guten, als einer Gottesgabe, froh zu genießen und Gutes zu thun; der Mensch grübele und ängstige sich nicht, sondern sehe bei den unabänderlichen Anordnungen der ewigen Weisheit mit ehrfurchtsvoller Ruhe dem beständigen Kreislaufe der Begebenheiten heiter zu (V. 12—15.). Es wird freilich dem theilnehmenden Beobachter des Lebens, der sich nicht in einer kalten, selbstsüchtigen Weisheit abgeschlossen, oft sehr schwer, jene ruhige Betrachtung der Dinge sich zu bewahren, wenn er sieht, wie da, wo Recht herrschen sollte, Ungerechtigkeit geübt wird, aber er läßt sich den Glauben nicht nehmen, daß die Zeit kommen werde, wo Gott seiner himmlischen Gerechtigkeit auf Erden Geltung verschaffe. Der fromme Weise muß daher alle Uebel, die den Menschen aus der Ungerechtigkeit der Welt erwachsen, als von Gott ihnen geschickte nothwendige Läuterungen betrachten; „sie sollen sehen, daß sie selbst nur Thiere sind". Allerdings ein starkes Wort, aber der Prediger der Eitelkeit hat es nun einmal auf die äußerste Demüthigung des sündhaften von Adam an zur stolzen Selbstüberhebung geneigten Menschen abgesehen, und darum stellt er ihn in dem der Creatur unvermeidlichen Tode mit dem Thier auf eine Linie, um ihm gerade an der empfindlichsten Seite allen Vorzug abzuschneiden, jedoch im vollen Ein-

klange mit den frömmsten Sängern des Psalters (Ps. 49, 13.; 90, 3.), ohne dabei Ps. 8, 6. zu vergessen und das große Wort: „Gott schuf den Menschen in seinem Bilde", aufheben zu wollen. Ja, er geht zur Erreichung seines Zweckes in diesem Zusammenhange in der Erinnerung an den Adel des Menschen so weit, als er nur vermag, so daß er sogar die Hoffnung desselben, der Geist werde sich nach dem Tode nach oben erheben, während der Lebenshauch des Thieres nach unten fahre, durch das bittere „wer weiß es denn?" hier wenigstens zu schwächen nicht ansteht. Er will ihn streng, um das Abhängigkeitsgefühl möglichst zu steigern, in die Schranken seiner Endlichkeit verweisen, ihn ganz auf den Boden der Gegenwart zurückdrängen, damit er da sich seines Theils genügen lasse, in gottergebener Genügsamkeit seines Thuns unter der Sonne, unbekümmert um die dunkle, unergründliche Zukunft, froh zu werden (V. 16—22.). Bei dieser Entwickelung der Gedanken, wie sie sich aus der einfachsten Erklärung ergibt, vermag ich keineswegs mit Hitzig zu erkennen, daß der Uebergang vom 18. zum 19. Verse „schroff und etwas gezwungen" erscheine; denn es kommt dem Prediger bei der Herausstellung des Satzes, „daß auch der Mensch seine Zeit habe", doch ganz besonders darauf an, seinen Stolz zu beugen, wie dieß auch Ewald richtig bemerkt hat.

Ohne uns durch die gegenwärtige Capitelabtheilung nur im mindesten leiten oder gar binden zu lassen, so müssen wir doch immer mit dem nun folgenden vierten einen Absatz, wie wir uns auszudrücken pflegen, bemerklich machen. Er beginnt mit den Worten: וָאָשׁוּבָה אֲנִי וָאֶרְאֶה, „und ich kehrte zurück und sah". Koheleth nimmt V. 16. wieder auf und gibt sich von Neuem dem Schmerze über den Mangel der Gerechtigkeit auf Erden hin; die tiefe Ergriffenheit von diesem Jammer unter der schönen Sonne leiht seinen Worten eine still-rührende Gewalt. Er preist deßhalb die bereits Gestorbenen vor den noch Lebenden glücklich, ja,

mehr als diese die, welche gar nicht geboren, weil sie das Böse, das unter der Sonne geschieht, nicht gesehen. Will er sich auch dem Erfreulichen zuwenden, das aus dem glücklichen Thun des mühevollen Strebens einmal entspringt, so wird ihm der Blick sogleich wieder durch eine gar dunkle Erscheinung getrübt, der wir in allen Verhältnissen des Lebens begegnen, die Eifersucht, den Neid des Einen auf den Andern (V. 1—4.). Indem Knobel das בִּי V. 4. durchaus begründend genommen haben will, muß er קִנְאָה in der Bedeutung von „Eifersucht" bestreiten und ihm hier die von „Eifer" geben: „ich betrachtete alle Müh' und alles Gedeihen des Schaffens: denn da gibt's Eifer des Einen vor dem Andern"; aber בִּי können wir gar wohl als Conjunction fassen: „daß es nur Eifersucht des Einen vor dem Andern", wie auch Ewald übersetzt. So haben wir nicht nöthig, V. 4. von V. 3. zu trennen, den Zusammenhang zu zerreißen und mit diesem Verse einen neuen Abschnitt anzufangen, in welchem der Prediger nun zur „Betrachtung einzelner Fälle übergehe, die er, ohne sich an einen bestimmten Gang zu binden, frei aus dem Leben herausgreife". Bei dieser Betrachtung der Dinge kann es leicht geschehen, daß man in sich selbst verzehrendem Unmuth, diese einschneidenden Mißstände des Lebens nicht heben zu können, zuletzt die Hände stumpf und träge in den Schooß legt; aber das züchtigt der Prediger mit vollem Rechte als unsittliche Thorheit; denn der Mensch soll nun einmal die von Gott in ihn gelegten Kräfte durch Thätigkeit stärken und entwickeln, im Schweiße seines Angesichts sein Brod verdienen. Aber freilich ist das entgegengesetzte Ringen und Jagen nach nichtigen Schätzen unserem Weisen noch widerwärtiger (V. 5—6.), und da begegnet ihm bei seinem Hinblick auf die Eitelkeit unter der Sonne eine der beklagenswerthesten Gestalten — der Geizige, noch dazu ohne Sohn und Bruder, in öder und düsterer Einsamkeit ruhelos und ungesättigt nach Vermehrung seines Reichthums gierig, der

zuletzt doch ausrufen muß: „für wen müh' ich mich ab und lasse darben meine Seele ohne Gutes?" (V. 7—8.) Desto wohlthuender ist das Bild der sich gegenseitig fördernden und stützenden und schützenden Lebensgemeinschaft, der Freundschaft, und Koheleth stellt uns in einzelnen schlagenden Sprüchen die mannichfaltigen Vortheile der mit einander treu Verbundenen vor Augen; er erzählt uns sogar eine kurze, seine ausgesprochene Wahrheit bestätigende Geschichte von einem alten mürrischen, ohne Rath und Beistand sich abschließenden Könige, der einem zwar armen, aber weisen Jünglinge seine Herrschaft überlassen muß, dem nun das Volk nachziehend zujauchzt, obschon sich unser Prediger auch hier wieder von seiner elegischen Stimmung plötzlich beschleichen läßt und mit seinem gewöhnlichen Klagerufe endet (V. 9—16.). Knobel beginnt mit dieser Geschichte einen neuen Abschnitt, als sey sie nur deßhalb erzählt, um durch ein anderes Beispiel „die Ansicht von der Nichtigkeit des menschlichen Strebens" zu begründen. Aber er übersieht, daß V. 13. der alte König deßhalb ein Thor genannt wird, weil er sich nicht mehr mit Anderen zu berathen und zu belehren weiß, was sich vortrefflich an das Obige: „besser sind Zwei als Einer" (V. 9.) anschließt. In diesem deutlichen Zusammenhange ist nicht der kluge Jüngling, sondern der alte unweise, in sich selbst abgeschlossene König Hauptperson.

Mit dem fünften Capitel — denn der 17. Vers des vorigen muß sicher als erster des folgenden gelten — geht der Ton der Rede in das Paränetische über, und der Inhalt der sieben ersten Verse erscheint schon älteren Auslegern dem Vorangehenden so fremd, daß z. B. van der Palm diesen kurzen Abschnitt mit Cap. 10, 20., Paulus aber mit Cap. 7, 15. verbindet. Wenn wir den Grundsinn der beanstandeten Verse scharf herausstellen, so schließt er sich in der Ermahnung zusammen, sich vor übereilten Worten zu hüten. Der Prediger stützt aber seine Weisheit auch

hier auf die Gottesfurcht, und darum gebietet er vor Allem Bedachtsamkeit und heilige Scheu vor dem Eintritt in den Tempel, wo es besser sey, zu hören, als ohne Innerlichkeit des Sinnes Opfer zu bringen, was er eine Thorheit, ja, geradezu eine böse That, wenn auch eine unbewußte, nennt. Dem „Hören", welches er besonders betont, setzt er dann das „Reden" entgegen und warnt vor dem schnellen Gelöben im Angesichte Gottes, dessen Abstand im Himmel von dem Menschen auf Erden er in eindringlich feierliche Erinnerung bringt, weßhalb er auch noch die ehrfurchtsvolle Keuschheit in der Kürze des Worts, dessen unnützen Schwall er mit der Beschwerde leerer Träume vergleicht, außerdem hervorzuheben nicht vergißt. Wie er aber auf die Gefahr der sündigen Uebereilung eines Gelübdes hinweist, so fordert er desto strenger die schnelle Erfüllung desselben, wenn man nicht das Wohlgefallen Gottes thöricht verscherzen wolle; denn besser sey es, gar nicht zu geloben, als das Gelobte nicht zu bethätigen. Die Entschuldigung vor dem Priester, man habe in dem Aussprechen des nicht erfüllten Gelübdes nur einen Irrthum begangen, sey eine Sünde, die dem Menschen Gottes Zorn zuziehe und seinen Werken Unsegen bringe. Und so solle man sich, um bei der Menge von Träumen, Eitelkeiten und Worten ungefährdet zu bleiben, fest auf dem Grunde der Gottesfurcht halten. Lesen wir nun weiter, wie V. 8. der Prediger zu dem Rathe übergeht, sich bei der Wahrnehmung von Bedrückung des Armen und Verletzung des Rechtes und der Gerechtigkeit im Lande nicht außer Fassung bringen zu lassen, da sich der höchste Wächter im Himmel sein Gericht vorbehalten, so knüpft er offenbar an Cap. 4, 1. wieder an, und die Zwischenrede hat zunächst den Zweck, gewissenhafte Stille und Ruhe einer gewissenlosen Regierung gegenüber mit Verweisung auf die Religion zu gebieten. Immerhin, fügt er hinzu, bleibt ein König ein Gewinn für das Land, „dem Felde", wie er fein sagt, „das bebauet wird". Denn die Be-

stellung des Ackers, ohne die der Bewohner des Landes der Nahrung entbehrt, bedarf vor Allem der Ruhe, die unser Weiser politisch nur in der Einherrschaft bedingt sieht. Der stille Landmann, der vertrauensvoll seinen Samen in die Erde streut und das Gedeihen der Frucht dem Schöpfer und Erhalter des Lebens überläßt, ist ihm zugleich ein schönes Bild der Genügsamkeit, und so wird er im Gegensatze desselben wieder wie Cap. 4, 6. an den unersättlichen Geizigen erinnert, dessen nutzlosem Bemühen, in der Vermehrung des Reichthumes Glück und Frieden zu finden, er eine abermalige düstere Betrachtung widmet (V. 10—27.). Wenn man freilich, wie Viele thun, V. 8. übersetzt: „doch Vortheil des Landes in Allem ist ein König, vom Lande verehrt", dann ist die Verbindung mit dem folgenden Verse schwer zu bewerkstelligen. Aber diese Uebersetzung müssen wir schon deßhalb verschmähen, weil שָׂדֶה augenscheinlich von אֶרֶץ im ersten Hemistich unterschieden wird. So hängt Alles auf das beste zusammen, und wir können Knobel keineswegs beistimmen, wenn er „beide Stücke (Cap. 4, 17. bis 8, 6. u. Cap. 5, 7. bis Cap. 6.) nur im Allgemeinen durch den Gedanken, daß ein weises Verhalten angenehme, ein thörichtes Verhalten dagegen unangenehme Folgen habe, zusammengehalten" ansieht. — Die nun folgenden Verse (18—20.) fügen sich ohne alle Schwierigkeit an das Vorhergehende an. Der Weise zieht die öfters wiederkehrende Schlußfolgerung, daß es nichts Besseres gebe, als bei der Mühe des überdieß kurzen Lebens des von Gott beschiedenen Reichthums dankbar-froh zu genießen.

Aber der Prediger der Eitelkeit unter der Sonne kehrt noch einmal zur Betrachtung des rastlos und genußlos nach todten Schätzen ringenden Reichen zurück, im Vergleich mit dem er die dunkelste und kürzeste Erscheinung des Daseyns, die Fehlgeburt, glücklicher preist. Indem er ihn auf den Genuß des Augenblicks verweist und ihm die Unergründlichkeit der Zukunft vor Augen stellt, wird er von dem Ge-

danken des Fromme wie Unfromme, Weise wie Thoren verschlingenden Todes mächtig ergriffen, und seine Seele sinkt wieder in tiefe Wehmuth über die Nichtigkeit und Flüchtigkeit des ganzen menschlichen Lebens. Dieser Inhalt des ganzen sechsten Capitels ist in sich wohlgerundet, und steht mit dem Vorausgehenden im unverkennbarsten Einklange.

Anders verhält es sich beim Eintritt in das siebente Capitel, wenn wir zu Anfang die Worte lesen: „besser ein Name als gute Salbe, und der Tag des Todes, als der Tag der Geburt". Koheleth spricht in Sentenzen weiter, und der Faden der Rede scheint abgerissen. Knobel findet daher auch hier nur ein „allgemeines Band, durch welches dieses Stück mit dem vorhergehenden Abschnitte zusammengehalten werde", und dieses Allgemeine soll in dem Inhalte „belehrender Betrachtungen über weises und thörichtes Verhalten im Leben bestehen". Ewald dagegen, indem er Cap. 6, 10—12. so versteht, daß sich hier zum dritten Male die Frage „nach dem wirklichen Vortheil bringenden Gute des vergänglichen, auf den kurzen Raum des wie der Schatten eilig entfliehenden Lebens beschränkten Menschen" erhebe, vernimmt im Eingange unseres Capitels (V. 1—7.) als nächste Antwort auf jene Frage „eine Reihe von Sprüchen zur ernsten Strenge des Lebens" und weiter (8—14.) „die Ermahnung zur Geduld". Aber mir scheint dort die besagte Frage zu unvermittelt und plötzlich hervorzutreten, und die Rede nach der oben entwickelten Verknüpfungsweise einen einfacheren Verlauf zu nehmen. Sie setzt sich mir daher jetzt dergestalt fort, daß der Weise, besorgt, er möge zuletzt bei seiner Ermahnung zum Genusse der Gegenwart dem Vorwurfe sich preisgegeben haben, unsittlichen Leichtsinn zu predigen, nun einzelne Sprüche zur Erweckung eines heiligen Lebensernstes hinzufügt. Er beginnt mit der Lobpreisung dessen, was sich der Mensch vor Allem erwerben soll, eines guten, wohlduftenden Namens; denn in ihm liegt der

Abdruck und Ausdruck seiner ganzen Lebensrichtung. Es klingt allerdings befremdlich, wenn er unmittelbar darauf den Ausruf hören läßt: „der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt." Aber bei genauerem Betrachte des Parallelismus und nach der Erwägung, daß die Gnome, gerade um den Gedanken der sorgsamen Ueberlegung desto mehr zu empfehlen, gern sich wie in der Form eines Räthsels ausspricht, steht doch „der Tag des Todes" mit „dem Namen" im sinnigsten Einklange. Denn in der That erst mit dem Abschlusse des irdischen Daseyns unter den vielen Versuchungen desselben gelangt das, was der Prediger den guten Namen des Menschen nennt, zu seiner vollendeten Ausprägung, während er vor dem Tode immer noch einer möglichen Befleckung ausgesetzt bleibt. Von dem Gedanken des Todes geleitet, ladet uns nun der Weise zum fleißigen Besuche des Hauses der Trauer ein, und indem er sagt, es sey besser, in dieses, als in das Haus des Trinkgelages zu gehen, weil man in jenem an das Ende jedes Menschen erinnert werde und der Lebende sich dieses zu Herzen nehmen solle, befindet er sich keineswegs mit seinem früheren Aufrufe zur Freude im Widerspruch; denn es kömmt ihm ja gerade jetzt darauf an, zur rein sinnlichen Auffassung desselben einen entschiedenen Gegendruck hervorzurufen, was wir schon daraus sehen, daß er dem Trauerhause das „Haus des Trinkgelages" gegenüberstellt. Er geht sogar so weit, daß er hinzusetzt, „besser sey Unmuth als Lachen; denn selbst bei trübem Angesicht könne das Herz doch innerlich froh seyn", und spricht sodann, was er eigentlich meine, mit den treffenden Worten aus: „das Herz der Weisen sey im Hause der Trauer, das Herz der Thoren im Hause der Freude." Hiermit richtet er den Leichtsinn, der nur nach eitelem Vergnügen jagt, als die gewöhnliche Thorheit der Menschen, während er den heiligen Ernst, den nothwendigen Grundton des Lebens, als leuchtendes Zeichen auf der Stirne der Weisheit zeigt. Daher läßt er noch ein

neues „besser" hören, wohl vertraut mit der Neigung der Menschen, sich immer Angenehmes und Beifälliges sagen zu lassen: es sey „besser, den strengen, ja heftigen Tadel des Weisen, als das Loblied der Thoren zu vernehmen", dessen leeres Freudengelächter er witzig mit dem tonlosen Knistern der Dornen unter dem Topfe vergleicht, zu welchem Bilde ihm die Doppelbedeutung von סִיר den Anlaß gibt. Bis hieher stehen alle diese Sprüche (V. 1—6.) gar nicht vereinzelt da; aber mit dem siebenten Verse stoßen wir uns allerdings bei der Fortführung des Gedankens an keinen leichten Stein, der im Wege liegt. Versuchen wir ihn zu heben. Der Sinn der Worte ist nach der einfachsten Uebersetzung: „Bedrückung bethört den Weisen und Geschenk verdirbt das Herz", zwar nicht undeutlich. עֹשֶׁק und מַתָּנָה bilden offenbar einen Gegensatz; das erstere Wort, welches dem Prediger bei seinem Hinblick auf die Unvollkommenheiten des Lebens immer auf der Lippe schwebt (s. besonders oben 4, 1.), bezeichnet die Bedrückung der Armen; das zweite, welches Geschenk bedeutet, muß hier im Allgemeinen von dem, was gegeben wird, gebraucht seyn, so daß also Armuth und Reichthum sich einander gegenüber stehen. Von beiden Seiten ist der Mensch Gefahren ausgesetzt: der ungerechte Druck, der auf ihm lastet und ihn in Armuth stürzt, kann selbst den Weisen zum Thoren machen, während der Reichthum, der ihm beschert ist, leicht das Herz verdirbt. Das ist eine unbestreitbare Wahrheit. Aber was soll sie hier? — Es ist nicht zu leugnen, daß das begründende כִּי zu Anfang des Verses Schwierigkeiten macht; Ewald übersetzt es durch „da" — „da das Unrecht den Weisen bethört und das Herz vom Geschenk wird verkehrt". Wenn er aber in der Entwickelung des Zusammenhanges diesen folgendermaßen hervorkehrt: „die ernsten Dinge des Lebens machen auch den ernst und bedachtsam, der sie aufzusuchen und zu betrachten liebt, und unter dem trüben Aeußern kann das zufriedenste Herz wohnen (V. 3.), wie dagegen

auch der Weise „durch die Gefahr und Reizung leicht bethört wird" (V. 7.), so ist mir wenigstens das Verhältniß des dritten zum siebenten Verse auf diese Weise nicht klar, und ich verstehe die Erklärung jenes „denn" nicht. Gehen wir zu dessen Verständniß auf das Nächstvorhergehende zurück, so kann es sich nur auf die Eitelkeit des Lachens des Thoren beziehen. Das שְׂחוֹק aber läßt sich auch hier nicht in seiner engsten Bedeutung für „lachen" nehmen, sondern es muß wie Cap. 2, 2. als Ausdruck der sinnlichen Freude, der Vergnügungslust im schlimmen Sinne gefaßt werden. Diese aber erfordert zu ihrer Befriedigung Vermögen und Wohlstand, wie es Cap. 10, 19. heißt: „zur Lust bereitet man Brod, und der Wein erfreut das Leben: das Silber verschafft ja Alles!' Bei der ängmatischen Kürze und Gedrungenheit der sich in Sprüchen fortbewegenden Rede fehlt aber jener Zwischen- und Mittelgedanke, wie das nichtige Wohlleben der Thoren des Geldes bedürfe, und so schließt sich der Satz des siebenten Verses mit כִּי, das überhaupt oft einen nicht zur ausdrücklichen Bezeichnung gelangten, vermittelnden Gedanken zu motiviren pflegt und in solchem Falle die Uebersetzung durch „doch" erlaubt, nichts weniger als gezwungen an den sechsten an. Dann kömmt das zweite Versglied: „Geschenk verdirbt das Herz", als Hauptgedanke in Betracht, und das vorausgehende „Bedrückung bethört den Weisen" ist jenem untergeordnet. Wir können daher zur besseren Verdeutlichung des Sinnes die Rede so wenden: „denn wie Bedrückung den Weisen bethört, so verdirbt Geschenk das Herz." Es kann freilich auffallend gefunden werden, daß für „Reichthum" im Gegensatze zur Armuth in Folge der Bedrückung „Geschenk" gesetzt ist, aber man übersehe auch hier nicht die sinnvolle Andeutungsweise in der Prägnanz des spruchartigen Vortrags. Wir gewinnen dann so den äußerst feinen Sinn: wenn dem Menschen durch Bedrückung der Ungerechtigkeit das Vermögen entzogen wird, kann das selbst den beson-

nenen Weisen zur Thorheit verleiten; wenn aber dem Menschen „gegeben" ist, kann dieses sein Herz verderben, nämlich durch die ungebundene Befriedigung der Lüste im Kreise nur dem Vergnügen lebender Thoren. Und so liegt offenbar in dem Reichthum für die Sittlichkeit eine größere Gefahr als in der Armuth; wenigstens ist dieses die Ueberzeugung unseres Verfassers.

Mit dem achten Verse folgt ein nochmaliges „besser": „besser der Ausgang einer Sache, als ihr Anfang; besser langmüthig, als hochmüthig." Was den Sinn dieser Worte betrifft, so stehen die beiden Glieder ohne Zweifel in dem Verhältnisse zu einander, daß in dem ersten der Grund des zweiten enthalten ist. Der Anfang einer Sache ist bedenklich, weil man ihre Entwickelung und das Gelingen derselben nicht voraussehen kann; insofern ist das Ende besser — so ist wenigstens die Meinung des Sprüchworts, obschon man freilich, da Sprüchwörter häufig nur aus der concreten Wahrheit einzelner Erfahrungsfälle abgezogen sind, umgekehrt sagen könnte: „besser ist der Anfang einer Sache, als ihr Ausgang", indem sich gar oft wahrnehmen läßt, daß man bei einer Unternehmung sich der frohen Hoffnung auf einen glücklichen Erfolg hingibt, am Ende aber bitter getäuscht wird, weil dieser entweder gar nicht, oder wenigstens nur in einem sehr geringen Grade der vorgefaßten Erwartung entspricht. Halten wir uns aber, wie wir dazu exegetisch verpflichtet sind, an den Spruch in der bestimmten Wahrheit, die er hervorkehrt, so begründet er sicher die darauf folgende Ermahnung, daß es „besser, langmüthig, als hochmüthig zu seyn", d. i. in Geduld und Demuth sich zu fassen. Fragen wir nun, wie der Sinn dieses Verses sich an das Vorhergehende anschließe, so ist er ihm nichts weniger als fremd; denn auf Ermahnung zum Ernst einer ruhigen, besonnenen Lebensbetrachtung läuft doch Alles in den einzelnen Sprüchen hinaus. Und so erklärt sich denn auch die nun folgende Warnung vor Uebereilung; namentlich solle

man sich nicht zum Unmuthe, der immer ein Zeichen der Thorheit sey, fortreißen lassen, daß man in schlimmen Tagen der Gegenwart mürrisch klagend, nach den glücklicheren der Vergangenheit stets vergleichend zurückblicke (V. 9—10.). Von diesem Gedanken der stillen Ergebenheit in der Gegenwart ganz erfüllt, gibt er V. 14. eine der besten Lehren, deren Befolgung viele andere entbehrlich macht, daß man am frohen Tage sich ganz der Fröhlichkeit überlassen, am schlimmen aber erkennen solle, wie Gott den einen wie den anderen gemacht, damit der Mensch lerne, daß er nichts über sich hinaus erreichen könne und „seine Wege, und was sein Herz nur kränkt, Dem befehlen müsse, der den Himmel lenkt". Wir würden diesen Vers am liebsten an der Stelle des elften sehen, verschmähen aber jetzt die Willkür solcher Versetzung. Der Zusammenhang ist auch gar nicht störend durch V. 11—13. in ihrer Verbindung mit V. 10. unterbrochen. Der Prediger hatte dort den Hauptnamen seines Buches „Weisheit" genannt, und unterläßt es nicht, wie er es schon mehrmals gethan, ihren hohen Werth zu preisen. Er wolle es nicht in Abrede stellen, daß auch das, wonach die Menschen so emsig jagen, Geld und Gut auf Erden, dem Besitzer in der heiß brennenden Sonne des Daseyns Schatten und Schutz zu verleihen im Stande sey, aber wahres Leben gebe doch nur die Weisheit: sie beselige vor Allem den Menschen mit Frieden beim Hinblick auf die Unebenheiten der irdischen Verhältnisse, die in der unlösbaren Verkettung der von Gott gewollten Einrichtungen nun einmal begründet. Die Lehre, daß der Mensch sich genügsam in der ihm angewiesenen Begrenzung zu halten habe, gibt dem Prediger zu einer weiteren Erörterung Anlaß (V. 15—22.), deren Wahrheit er abermals aus eigenster Erfahrung geschöpft hat. Er berührt das schwerste Thema von dem Kampfe zwischen Geist und Fleisch, oder Vernunft und Sinnlichkeit, und schlägt eine Seite an, die für Manche einen sittlichen Mißton von sich

zu geben scheint. Wir dürfen ihm von vorneherein, nachdem wir schon oben sein ernstes Verwerfungsurtheil der bloßen sinnlichen Lust vernommen, gewiß nicht zutrauen, daß er eine leichtsinnige Moral habe predigen wollen, wenn er den Rath ertheilt, nicht zu fromm und nicht zu weise zu seyn, weil uns das Leben lehre, daß der Gerechte durch seine Gerechtigkeit zu Grunde gehe, der Ungerechte aber durch seine Ungerechtigkeit ein hohes Alter erreiche. Nimmermehr kann es ja überhaupt seine Absicht seyn, der Unsittlichkeit das Wort zu reden, am allerwenigsten um eines langen Lebens willen, was überdieß gegen die eindringlichste Erfahrung sprechen würde, auf die er sich doch immer beruft; denn unmittelbar darauf spricht er im Gegentheil aus, man solle nicht zu ungerecht und thöricht seyn, weil man sich dadurch einen zu frühen Tod zuziehe. Wir gelangen nur dann zum klaren Verständniß seiner Rede, wenn wir Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hier nicht in einem allgemeinen Sinne nehmen und uns von dem Hauptgedanken in dem ganzen Zusammenhange leiten lassen, daß der Mensch nichts über sich hinaus erreichen „könne". Es fehlt dem Verfasser in dem, was er sagen will, die bestimmte Bezeichnung in seiner Sprache. Die zu große Gerechtigkeit und Weisheit ist ihm die übertriebene Ascese, die dem leiblichen Leben eine solche Gewalt anthut, daß er sie eine Verwüstung desselben nennen muß: לָמָּה תִּשֹּׁמֵם; die übermäßige Ungerechtigkeit und Thorheit aber besteht ihm in der ungebändigten Sinnlichkeit, und das Eine betrachtet er als so unsittlich und gegen Gottes Willen das Leben verkürzend, wie das Andere. Wollte man dennoch den Verfasser einer laxen Moral und eines gewissen Epikureismus anklagen, so übersieht man den Schluß der ganzen Ermahnung, wo er in der gottesfürchtigen Gewissenhaftigkeit die sichere Leiterin zur rechten Verbindung des geistigen und sinnlichen Lebens aufzeigt. Doch kömmt es uns hier nicht darauf an, den Apologeten des Predigers zu machen, sondern den Zu-

sammenhang seiner Rede nachzuweisen. Dieser erscheint denn auch den meisten Erklärern gerechtfertigt, obschon die früheren in der Feststellung des Sinnes und namentlich der Auffassung des צַדִּיק und seines Gegentheils sehr von einander abweichen und zum Theil die seltsamsten Meinungen zum Vorschein bringen, die Knobel bereits gut abgewiesen. Nur darin können wir ihm nicht beistimmen, wenn er mit LXX., Vulg., Chald. und der größten Zahl der Ausleger vor ihm das בְּ vor צַדִּיקוֹ und רִשְׁעוֹ in der Bedeutung von „in, bei" nimmt, wodurch der Sinn gewonnen wird: „alle Frömmigkeit hilft oft nichts, und alle Gottlosigkeit schadet oft nichts." Selbst Ewald übersetzt auch: „mancher Gerechte kommt als Gerechter um, und mancher Frevler lebt in seiner Bosheit lange." So auch Elster. Man wird aber jedenfalls sprachlich sicherer verfahren, wenn man בְּ die bestimmte Geltung von „durch" läßt, wie ich es schon in der ersten Ausgabe meiner Uebersetzung und auch in der zweiten gefaßt. Ich habe hier unter den Neueren außer Köster auch Hitzig als Gewährsmann, der noch bemerkt, daß es im andern Falle עַל צַדִּיקוֹ heißen müsse. Nun befinde ich mich aber, was den Gedanken selbst betrifft, nicht nur mit diesem, sondern auch mit den andern Auslegern darin im Widerspruch, daß sie in diesen Worten des Predigers den allgemeinen Erfahrungssatz von dem grellen Mißverhältnisse zwischen gerechter Belohnung und Bestrafung lesen, wonach denn freilich dem Weisen unseres Buches eben kein sittlich würdiges Motiv zu seiner folgenden Ermahnung beigelegt werden dürfte, wie dieß am stärksten aus Knobel's Bestimmung des weiteren Zusammenhanges hervorgeht: „da die Schicksale des Menschen seiner sittlichen Beschaffenheit nicht immer entsprechen und also mit Sittlichkeit sich nicht immer auch Lebensglück als Lohn verbindet, so soll der Mensch auch bei seinen sittlichen Bestrebungen nicht einer zu strengen Moral huldigen, um es sich im Leben nicht ohne Noth unbequem zu machen." Es wäre möglich,

daß unser alter Skeptiker, der uns sein ganzes in raschen Widersprüchen lebhaft sich bewegendes Herz aufthut, einmal so geredet haben könnte, obschon er früher zum gewissenhaftesten Lebensernste ermahnt, und später wieder besonders am Ende in seiner tief ergreifenden Ansprache an die Jugend dieselbe Stimme erhebt, aber es ist kein nothwendiger Grund vorhanden, ihn auch nur vorübergehend einer solchen Predigt des verwerflichsten Leichtsinnes zu zeihen. Aller Anstoß wird vermieden, wenn wir Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der oben besagten Weise verstehen, wo dann die absichtlich auf das stärkste ausgesprochene Ueberzeugung von dem Verderben einer übermäßigen und unmenschlichen Selbstkasteiung mit V. 16. und 17. im vollen Einklange steht. Lesen wir nun im Texte weiter, so scheint der herrliche Spruch: „die Weisheit gibt dem Weisen größere Stärke, als zehn Fürsten in der Stadt", ziemlich vereinzelt zu stehen. Entziehen wir ihn aber der Allgemeinheit seines Sinnes, so kann hier nur im besonderen Sinne diejenige Weisheit gemeint seyn, welche, auf Gottesfurcht gegründet, eben glücklich vor den vorher genannten Extremen vorbeiführt und namentlich in dem Kampfe mit der Sinnlichkeit mehr Schutz und Schirm gewährt, als einer von Feinden bedrängten Stadt zehn Befehlshaber in ihr, die sie vertheidigen. Knobel verkennt diese unmittelbare Beziehung auf das zunächst Vorhergehende und versteht unter der Weisheit die V. 1—18. geschilderte überhaupt. Dann muß ihm aber, weil er mit älteren Auslegern V. 19. nicht als Parenthese betrachten mag, worin er auch vollkommen Recht hat, die Anschließung des folgenden Verses ganz locker erscheinen, wie er selbst eingesteht; denn der verknüpfende Gedanke, daß Weisheit im Leben Vortheil bringe, wäre doch ein gar zu allgemeiner. Das begründende כי V. 20. ist vielmehr ganz an seinem Ort und wirft auf die Weisheit in ihrer von uns hervorgekehrten Bedeutung das hellste Licht. Eben deßhalb ist sie nicht hoch genug zu preisen, weil sie in dem gefährlichen Streite

mit der Sinnlichkeit bei der allgemein herrschenden Macht der Sünde des Menschen die nur allein schützende Widerstandskraft verleiht. Aus der ihm gewissen Grundwahrheit, daß kein Mensch auf Erden gerecht, Keiner, der nur Gutes thäte und nicht sündigte, zieht er die sittliche Klugheitslehre, zwar streng gegen sich selbst, aber nachsichtig gegen Andere zu seyn, und greift dabei aus dem weiten Gebiete der Lebensverhältnisse und gegenseitigen Lebensberührungen vorzugsweise einen Punct auf, der uns nur allzu viel zu schaffen macht. Er gibt den weisen Rath, auf alle die Worte, welche die Menschen reden, nicht ein zu großes Gewicht zu legen, und sie sich nicht zu sehr zu Herzen zu nehmen, weil man dann unter Anderem gar oft die kränkende Erfahrung machen werde, daß selbst derjenige, welchen einer für seinen treu Ergebenen gehalten, sich verletzende Aeußerungen, ja, Schmähungen gegen ihn bei Anderen erlaube; werde ihm doch sein Gewissen sagen, daß er sich auch schon oft desselben Unrechts habe anklagen müssen. Ganz anders faßt im Zusammenhange Hitzig den Satz. Wer, meint er, den Lehren jener Weisheit nachlebe, müsse sich darauf gefaßt machen, dafür getadelt, geschmäht zu werden, aber er solle sich um die Reden, die man über ihn führe, nicht kümmern. Bei dieser Deutung der Worte wäre es aber kaum zu erwarten gewesen, daß der Weise seiner Warnung, nicht zu viel auf die Reden Anderer zu horchen, noch die Ermahnung hinzugefügt, in seinen eigenen Busen zu greifen, ob man nicht auch schon solcher Schmähungen sich schuldig gemacht; auch der Knecht möchte dann unter den Uebles Redenden wohl nicht besonders aufgeführt worden seyn, wobei ich übrigens bemerke, daß es mir wenigstens sehr zweifelhaft ist, ob עֶבֶד hier die Bedeutung des eigentlichen Dieners habe, wie auch Elster annimmt, und nicht vielmehr unter ihm der, welcher sich einem ganz hingibt, im Allgemeinen zu verstehen sey, vielleicht aber auch der Freund im engsten Sinne. Genug aber, wie man auch die ganze

Stelle im Einzelnen abweichend erklären möge, im Ganzen findet man den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von Seiten der neueren Ausleger nicht unterbrochen, und auch der neueste, Elster, stimmt bei, der die übertriebene Frömmigkeit und Weisheit in dem Pharisäismus sieht, welcher nur Verderben bringe. Wir läugnen nicht, daß schon der Keim seiner späteren Ausbildung hier liegen könne, und ebenso wenig, daß der Pharisäismus mit der finsteren Ascese und der Selbstquälerei nicht selten Hand in Hand gehe; aber wir müssen diese Auffassung besonders deßhalb ablehnen, weil dann das לָמָּה תִשּׁוֹמֵם in Bezug auf die Folge des übermäßigen Gerechtseyns ein viel zu stark gewählter Ausdruck wäre. Wir sind sprachlich vollkommen befugt, ihn deutsch durch „warum willst du dich verwüsten?" wiederzugeben, da auch sonst häufig das שָׁמֵם in der Uebertragung von der Erstarrung und Verödung des Bodens auf das geistige und leibliche Leben des Menschen gebraucht wird, so daß der Verfasser kein glücklicheres Wort zur Bezeichnung dessen, was er sagen wollte, hätte wählen können. Hitzig's „warum willst du verlassen stehen?" eigentlich: warum willst du dich vereinsamen? ist in dieser Bedeutung von dem „wüste seyn" mit keinem Beispiele zu belegen, abgesehen davon, daß der dadurch gewonnene Gedanke, wie jener, welcher sich durch zu große Tugend oder Weisheit auszeichne, Neid und Abneigung erwerbe, und ihn daher auf seiner einsamen Höhe Jedermann stehen lasse, hier etwas fremd erscheint. Ewald's Uebersetzung: „warum willst du die Fassung verlieren?" hat den sonstigen Sprachgebrauch allerdings am meisten für sich, hängt aber mit seiner ganzen Auffassung des Vorausgehenden zusammen, daß man „sich nicht übermäßig weise stellen solle" und nicht zu gerecht bei der nun einmal vorhandenen allgemeinen Sündhaftigkeit der Welt, womit ich mich nach der obigen Auseinandersetzung des Gegensatzes von צַדִּיק und רָשָׁע nicht einverstanden erklären kann. — Was nun die noch übrigen

Verse des Capitels betrifft, so reihen sie sich einfach an das Vorhergehende an. Sie geben ein schönes Zeugniß von der sittlichen Demuth des Verfassers. Je höher er das reine Bild der königlichen Weisheit gestellt, desto tiefer erkennt er, wie fern sie ihm in der praktischen Bethätigung geblieben, und wie überhaupt schon ihr innerstes Wesen unergründbar sey. Nach der glücklichsten Wendung seines Lebens, die er in dem Vorsatze nehmen konnte, der Thorheit den Rücken zu kehren und ihre Trennung von der Weisheit festzuhalten, um so die wahre Klugheit zu gewinnen, erfuhr er doch zur schmerzlichsten Demüthigung seine natürliche Schwäche in den Netzen und Garnen des Weibes, das er, recht als Salomo redend, bitterer als den Tod nennt. Er schließt seine Betrachtung mit dem allgemeinen trübseligen Bekenntniß, daß der Mensch, den Gott gerade geschaffen, voller Tücken sey. Die חִשְׁבֹּנוֹת müssen im strengsten Gegensatze zur Geradheit gefaßt werden und sind gewiß die im schlimmsten Sinne genannten Kunstfertigkeiten des לֵב עֲקֹב, „des hinterhaltigen Herzens", von dem der Prophet Jeremia redet; diese suchen sogar die Menschen und haben mehr oder weniger ihre Freude an gegenseitiger Berückung und Ueberlistung, womit der Prediger den dunkelsten Punct der menschlichen Verderbniß trifft. Ewald übersetzt das Wort durch „Klügeleien" und denkt dabei an die vielen unnöthigen Fragen und Grübeleien im Gewirre des Lebens, „an die unnützen Spitzfindigkeiten, z. B. eben über die schlechtere Natur des Weibes, welches doch vielleicht, näher betrachtet, ein Irrthum sey". Ich zweifle sehr, ob V. 29. in dieses enge und gezwungene Verhältniß zu V. 28. gesetzt werden dürfe. Es ist seltsam, wie die älteren Ausleger an dem Weibe namentlich hier Anstoß genommen, und unter demselben bald die personificirte Thorheit oder selbst die Sünde, bald die Sinnlichkeit verstanden, welche Abgeschmacktheiten Knobel mit Recht keiner Widerlegung mehr werth gefunden; er selbst hätte

nur nicht V. 25—29. als einen bloßen Anhang zum Vorhergehenden betrachten sollen, welcher davon handle, „wo im Leben die Unsittlichkeit am häufigsten sich zeige und am stärksten hervortrete".

Je tiefer wir aber in das Verderben der Welt hineinblicken, desto leuchtender in seiner Hoheit tritt uns die herrliche Gestalt des Weisen, des kundigen Auslegers des göttlichen Wortes der Wahrheit, aus der dunklen Masse entgegen (8, 1.). Denn wenn auch das Räthsel des Lebens ein unerforschliches bleibt, so erfaßt sich doch immer wieder der, welcher nun einmal zur Deutung des geheimnißvollen Buches berufen ist, in dem höchsten Bewußtseyn seiner die gedankenlose Menge unvergleichbar überragenden Würde. Und doch ist gerade dem geiststrahlenden und Hohes bekundenden Antlitz des echten Weisen, wie wir es auch an dem unsrigen erkennen, der anmuthigste Zug der Schönheit, der Schmuck der Demuth und Bescheidenheit, eingeprägt. Fern von aller anmaßlichen Selbstüberhebung redet er dem heiligen Gesetze des Gehorsams das Wort und ermahnet zur freien Unterwerfung unter die nothwendigen Ordnungen des Staates und die Verfügungen des Königs, dem man vor dem Angesicht Gottes den Eid der Treue geleistet. Er warnt eindringlichst vor der Vollziehung des „bösen Wortes" der Empörung gegen die unbeschränkte Gewalt des Herrschers, selbst wenn dieser Ungerechtigkeit übt, und verweist den Unterdrückten und darüber Entrüsteten an das unausbleibliche Gericht Gottes, das auch über den Frevler auf dem Throne unnachsichtlich hereinbricht; nur muß man die rechte Zeit und Stunde geduldig abwarten. So schließt sich der ganze Inhalt von Cap. 8, 1—13. wohl zusammen und steht auch mit der vorausgehenden Erörterung in unverkennbarem Zusammenhang. Wir können deßhalb Knobel nicht beistimmen, der diesen vermißt, weil sein Blick vorherrschend zuletzt auf dem ruht, was der Prediger über die Frauen gesagt, wo dann freilich der Gedankengang unter-

brochen wäre, und der Verfasser, weit zurückgreifend, überhaupt nur neue Lebensregeln ertheilte, „welche für dießmal das Verhalten gegen Herrscher betreffen". Anders Hitzig, der eine Verbindung mit dem zunächst Vorausgegangenen zugibt, aber den weiteren Fortschritt durch die nach Cap. 7, 29. sich hervordrängende Frage: „woher also die Sünde?" sich vermittelt denkt. Er meint dann, daß der Verfasser im Folgenden habe ausführen wollen, wie sich die Menschen aus verschiedenen Beweggründen zur Thorheit des Sündigens durch das unbegreifliche Ausbleiben einer gerechten Vergeltung verführen ließen. An sich schon scheint mir aber jene Frage nach der Ursache der Sünde unsrem Weisen sehr fern zu liegen, und ich vermag wenigstens dem Verfasser darin nicht beizustimmen, wenn er entschieden sagt: „hinter Cap. 7, 29. kann die Frage bloß die seyn: woher also die Sünde? wie kommt der Mensch dazu, zu freveln?" Den Einwand darf man allerdings diesem Ausleger nicht machen, daß es doch gar zu auffallend seyn würde, wenn nun im Folgenden der nach den Gründen des Sündigens unter den Menschen forschende Prediger unter den mannichfaltigen Freveln vorzugsweise die Empörung gegen den König aufgreife. Indessen, selbst wenn wir uns mit der ihm eigenthümlichen Erklärung befreunden könnten, daß von dieser Auflehnung gegen die königliche Gewalt gar nicht die Rede sey, sondern vielmehr von dem „Servilismus", von dem Gehorsam aus gemeiner Weltklugheit gegen „den schlimmen Befehl" des Königs, dem man mehr gehorcht, als dem Sittengesetz, und zwar „aus Religion also zu thun vorgibt und sich dabei eben weise dünkt", könnten wir dieser Auffassung nicht beitreten. Schon von vorneherein muß man zur Annahme der gewöhnlichen Erklärung, die auch Ewald gibt, geneigter seyn, weil sonst ebenfalls Koheleth von diesem Thema ganz besonders bewegt wird, z. B. Cap. 10, 4.; sie ist aber zugleich, die fraglichen Textesworte in Betracht gezogen, einfacher und näher liegend, ohne daß

man ihr von der sprachlichen Seite Schwierigkeiten entgegensetzen kann. Wenn wir vor Allem unbefangen die Erinnerung an das mächtige Wort des Königs lesen: „wer darf zu ihm sagen: was machst du?" so denken wir doch zunächst an eine Warnung, ihm zu widerstehen im Sinn des Aufruhrs, aber nicht daran, daß der Servilismus in der Vollstreckung ungerechter Verfügungen des Königs sein Gewissen, wie er doch nichts gegen die Machtvollkommenheit ausrichten könne, mit der „er kann thun Alles, was er will", als wäre er Gott selbst, zu beschwichtigen suche. Es ist demnach nicht natürlich, דָּבָר רַע von dem bösen Worte des Königs zu nehmen; vielmehr wird es jeder Uneingenommene von dem des Unterthanen verstehen, der, vom Herrscher beleidigt, ihm Widerstand leistet und sich wohl gar zur offenen Empörung hinreißen läßt. Das אַל־תַּעֲמֹד soll dann heißen: „bleibe nicht stehen bei schlimmem Befehl", d. i. ne haesites in imperio exitiali, besinne dich nicht lange, wenn der König etwas Heilloses gebietet, es zu thun; natürlich, daß diese Lehre nicht unser Weiser verkündet, sondern eben der Servile, der redend eingeführt wird, zu sich selbst sagt. Wir sind aber jedenfalls mit dem Sprachgebrauch mehr im Einklange, wenn wir עָמַד für „feststehen, bei etwas beharren", nehmen. Diese Selbsteinführung des unsittlich Gehorsamen, die an sich etwas Widerstrebendes hat, soll schon V. 2. hervortreten, wo der „Bekenner niedriger Weltklugheit" spricht: „ich nehme Königs Gebot in Acht", so daß wir mit der Vulgata שֹׁמֵר statt שָׁמֹר lesen sollen, wozu uns wenigstens das den Vers beginnende אֲנִי nicht zwingt; denn der Prediger stellt seine feste Ueberzeugung nachdrucksvoll in diesem ego voraus, und wenn auch das dabei zu ergänzende „ich sage", oder mit Ewald „ich meine", durch keine Berufung auf analoge Stellen mit Sicherheit bestätigt werden kann, so versteht sich dieses Supplement doch gar zu leicht von selbst; es war aber diese Auslassung des אֹמֵר oder אֹמְרָה gerade Absicht, damit das behauptende Ich

des Weisen recht scharf dem thörichten Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung gegenübertrete. Endlich bleibt noch eine Stelle unter anderen, deren Sinn hier weniger in Betracht kommt, übrig, um für die Einfachheit unsrer Auffassung des ganzen in Frage stehenden Stückes Zeugniß zu geben; ich meine V. 9. die letzten Worte: „es dauert eine Zeit, daß herrschet der Mensch über den Menschen zum Uebel für ihn", worin doch offenbar der Trost gegeben wird, daß die Tyrannei des Königs, der vergißt, wie er selbst nur ein Mensch, nicht immer dauert, woraus die Ermahnung für den Unterdrückten folgt, sich still zu verhalten und Gott das gewiß kommende Gericht zu überlassen. Hitzig will aber, den Vers mit V. 5. in Verbindung setzend, darin den Sinn finden, daß der König denjenigen, „der sich vom Mächtigeren imponiren läßt", zur Strafe beherrscht, und behauptet, die Beziehung des לוֹ auf das erste אָדָם widerspreche allem Zusammenhange. Dieses wäre aber nur dann richtig, wenn wir den von dem Verfasser in dem ganzen Stücke gefundenen Hauptgedanken zugeben könnten. Er sträubt sich gegen die Auffassung von עֵת „es ist, d. i. es dauert, eine Zeit", also nicht immer, daß der Mensch über den Menschen herrschet zum Uebel ihm, und lobt Ewald, weil er übersetze: „die Zeit", nämlich sah ich; aber in der Erklärung stimmt dieser Ausleger doch der Annahme des gewöhnlich hier gefundenen Sinnes bei, wo es mir freilich hart erscheint, das אֶת־כָּל־זֶה רָאִיתִי mit עֵת zusammen zu construiren. Ich kann mit Hitzig meinestheils nicht finden, daß עֵת allein zum Ausdruck jenes Sinnes nicht hinreiche; denn wenn wir auch das Cap. 3, 1. u. flg. vielfach zur Bezeichnung des bestimmten Wechsels von Gegensätzen gebrauchte עֵת nicht geradezu so fassen dürfen, daß es heiße: „es dauert nur eine Zeit", z. B. des Weinens und des Lachens, so liegt doch dort immer eben der uns hier nothwendige Begriff des Wechsels darin. In Bezug auf den Zusammenhang dieser Stelle aber mit V. 5., wie sie Hitzig zur Erklä-

rung des neunten Verses benutzt, so scheint jener mir die seinige keineswegs, sondern eher die meinige zu bestätigen, wenn wir mit ihm nicht einen Gegensatz zwischen dem „weisen Herzen" und dem „Halter des Gebotes" annehmen. Dieses ist mir aber deßhalb unmöglich, weil ich mich aus bereits entwickelten Gründen durchaus nicht mit der Ansicht vertragen kann, daß das „böse Wort" dem Könige in den Mund gelegt werden müsse. Auffallen könnte nur der Gebrauch des יָדַע in der ersten Vershälfte, da wir eher erwarten könnten, daß gesagt wäre: „wer das Gebot bewahrt, thut nicht das böse Wort, d. i. er bringt es nicht zur Ausführung". Aber der Verfasser hat offenbar für den Ausdruck seines Hauptgedankens im zweiten Gliede das daselbst nöthige יָדַע schon im Sinn, und setzt es daher in einer sehr prägnanten Bedeutung auch im ersten. Eben weil das weise Herz Zeit und Gericht kennt, kennt der, welcher ein solches besitzt und deßhalb das Gebot bewahrt, nicht das böse Wort, und das ist noch mehr, als wenn es bloß hieße: er vollstreckt es nicht; nein, er kennt es nicht einmal, es kömmt ihm gar nicht in den Sinn. So, glaube ich, stellt sich der Begriff des יָדַע inhaltsvoller heraus, als wenn wir es mit Hitzig in der Bedeutung „sich um eine Sache kümmern, Rücksicht darauf nehmen, in Erwägung ziehen", fassen.

Fahren wir jetzt fort, die V. 14. bis ans Ende des Capitels folgenden Verse mit dem Vorhergehenden in Einklang zu setzen, so ergibt sich dieser auf das leichteste von selbst. Der Weise kann sich nicht verhehlen, daß bisweilen Ereignisse eintreten, wo auch der festeste Glaube an die Gerechtigkeit der Weltregierung auf die härteste Probe gestellt wird; da vermag er dann keinen anderen Rath zu ertheilen, als an die Stelle des Wortes Gerechtigkeit das der „geheimnißvoll-heiligen Weisheit" zu setzen, die er selbst unter vergeblichen Mühen zu ergründen versucht. Es ist ihm von aller seiner theoretischen Weisheit zuletzt nichts übrig geblieben, als der

stille Sinn der Entsagung bei möglichst heiterem Genusse der sittlich erlaubten Freuden des Daseyns. V. 16—17., obschon mit dem Vorigen zusammenhängend, als neuen Satz dem folgenden Capitel zuweisen, wie Knobel und Ewald gethan, scheint uns mit Hitzig keineswegs nothwendig.

Je weiter wir nun vorwärts dringen, desto lichter und leichter wird die Verbindung der Gedanken unter einander, so daß Ewald Cap. 8, 16. bis 12, 8. als ein Stück zusammenfaßt und bei der Erklärung des Einzelnen durch keine Unterbrechung des fortlaufenden Sinnes gestört wird.

Der Prediger behandelt das zuletzt ausgesprochene Texteswort, das er aus seiner Lebenserfahrung geschöpft, mit weiterer Ausführlichkeit, und begründet es mit einem „denn" der gewissenhaftesten Forschung. Er hat durch diese die Erkenntniß gewonnen, daß „die Gerechten und die Weisen und ihre Thaten in der Hand Gottes sind", welches hier keinen andern Sinn zuläßt, als daß der Mensch die Folgen seiner Weisheit und Gerechtigkeit nicht in seiner Macht hat, sondern dieselben Gott nur allein überlassen muß. Die nothwendige Unterwerfung unter die göttliche Leitung ist entschieden ausgesprochen, aber nur in Bezug auf das, was bei den Handlungen der Gerechten und Weisen herauskömmt, wobei er überdieß nur diese, nicht aber die Ungerechten und Thoren mit in Betracht gezogen, weil es ihm besonders auf die Demüthigung jener, zu denen er sich auch rechnen muß, hier nur allein ankommen kann. Die Vorherbestimmung zu den Thaten, oder gar zu den Gründen derselben wird ganz außer Acht gelassen. Wie man nun auch die folgenden Worte: „sowohl Liebe als Haß weiß kein Mensch", fassen möge, ob auf Gott bezogen, wo sie den alten Auslegern, auch noch Luther, schwer auf das Herz fielen, oder auf die Anerkennung von Seiten der Menschen, oder auf die eigenen inneren Bewegungen zu einem bestimmten Grundgefühle hin, wobei mir die erste Erklärung die zunächst, die letzte aber die am entferntesten liegende

zu seyn scheint, immer bleibt das Hauptwort הַכֹּל לִפְנֵיהֶם, d. i. „Alles liegt vor ihnen", ist in die Ungewißheit der dunklen Zukunft gehüllt. Koheleth darf daher ungescheut zur offenen Darlegung seiner entschiedenen Ueberzeugung fortschreiten, daß die gerechte Vergeltung und Ausgleichung, so wenig er auch sie an sich in Abrede stellen mag, dem Auge des Menschen sich verbirgt: „Einem wie dem Andern!" ohne Unterschied von gut und bös, gerecht und ungerecht, rein und unrein, fromm und unfromm, gewissenhaft und gewissenlos. Er kann seinen tiefen Schmerz darüber nicht verhehlen, und muß es ein „Uebel" (רַע) bei Allem, was unter der Sonne geschieht, geradezu nennen, daß „Ein Begegniß Allen", wobei wir wohl thun werden, מִקְרֶה nicht, wie es gewöhnlich gegeben wird, durch „Zufall" zu übersetzen, indem dieses Wort immer mehr oder weniger im gewöhnlichen Gebrauche einen unfrommen Nebenbegriff, der unserem Weisen hier fremd ist, einschließt. Es ist aber noch ein anderer Schmerz, der ihn bei dieser Lebensbetrachtung ergreift, ein tief sittlicher, „daß das Herz der Menschenkinder voll von Bösem ist, und Thorheit in ihrem Herzen ihr ganzes Leben durch", und wenn das Alles durchgemacht ist, heißt's zuletzt: „fort zu den Todten!" Indem er diesem „Könige der Schrecken" (Hiob 18, 14.), diesem schauerlichen „Hirten", der nach dem Dichter Alle, Reiche und Arme, Weise und Thoren, wie Schafe unerbittlich in die dunkelste Tiefe der Unterwelt hinabtreibt (Ps. 49, 15.), in sein Angesicht schaut, wird seine Rede in der Vergleichung auch des Geringsten und Verachtetsten unter dem noch Lebendigen mit dem Gestorbenen von einer schneidenden Schärfe des Unmuths durchdrungen, und ein beißenderes Wort ist in dieser Beziehung wohl nie über die Lippen eines Menschen gekommen, als daß „die Lebenden doch wissen, daß sie sterben, aber die Todten gar nichts wissen" (Cap. 9, 1—6.). Daher vermag er denn keine menschlich-praktischere Weisheit zu lehren, als sich in „den Tagen der Eitelkeit", so

lange noch die Sonne scheint, jeder moralisch gestatteten, aber immer mit rühriger und mannichfaltiger Thätigkeit gewürzten Freude harmlos hinzugeben, wobei er besonders der ehelichen und still-häuslichen Erwähnung zu thun nicht vergißt (7—10.). Freilich, was die Thätigkeit betrifft, so muß er abermals mit einem „Wieder" kommen: „wieder sah ich unter der Sonne, daß nicht den Schnellen Lauf, nicht den Helden Krieg, nicht den Weisen Brod, nicht den Verständigen Reichthum, nicht den Einsichtigen Gunst; denn Zeit und Geschick trifft sie Alle." Sinn und Anschließung dieser nur allzu wahren Worte an das Vorhergehende kann nicht zweifelhaft seyn, und es ist schwer zu verstehen, wie besonders ältere Ausleger an der letzteren einen Anstoß nehmen konnten und hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen lassen. Was ist denn gerade auch bei der regsten Lust zur Arbeit niederschlagender, als daß die entschiedene und treibende Begabung des Einzelnen zu ihrer fruchtbaren Entfaltung und nützlichen Einwirkung auf das öffentliche Leben nicht die ihr angemessene Bestimmung findet? — Hier ist der Mensch nun einmal der unbeherrschbaren Macht der Zeit und der Umstände unterworfen, und es ist oft eine recht „böse Zeit", in der, wenn sie besonders plötzlich eintritt, die Seelen willenlos wie Fische im Netze oder wie Vögel in der Schlinge gefangen gehalten werden (V. 7. bis 12.). So wenig nun aber auch bei der unbezwinglichen Gewalt verwirrender Verhältnisse und hemmender Einflüsse Geschicklichkeit und Weisheit zur ersprießlichen Wirkung und gerechten Anerkennung im Leben gelangen mag, so erscheint dem Prediger der Eitelkeit die Weisheit doch immer als etwas „Großes" unter der Sonne, und er veranschaulicht uns diese doppelte Wahrheit durch eine Erzählung, wie eine kleine Stadt bei der Belagerung von einem mächtigen Könige nicht durch die Waffen, sondern durch den klugen Rath eines armen Mannes gerettet worden, dessen Namen man aber gar bald vergessen habe. Da

bewährte es sich denn, daß „Worte der Weisen, in Ruhe gehört, besser sind, als das Geschrei des Herrschers unter den Thoren, und besser Weisheit als Kriegswaffen" (V. 12. bis 18.). Die Weisheit lenkt aber immer wieder auf ihr Gegenbild, die Thorheit, hin, und indem der Verfasser den Einen, der durch seine Einsicht die Stadt gerettet, noch im Sinne hat, stellt er ihm den Einen Sünder, der viel Gutes zu Grunde richten kann, gegenüber. Er zeigt diesen leider unbestreitbaren Erfahrungssatz in einer treffenden Vergleichung, indem er den unsittlich-nichtigen Thoren eine todte Fliege nennt, die, wenn sie in ein Gefäß kostbarer Salbe fällt, ihren Wohlgeruch verdirbt. Und doch verräth sich der Thor, wo er nur steht und geht, in seinem Wesen, Thun und Reden, worin er ihn unter Anderem unübertrefflich dadurch zeichnet, daß er gerade zu Allem sage: „es ist thöricht" (Cap. 10, 1—4.).

Wie der Prediger nun einmal in seinen Betrachtungen Weisheit und Thorheit immer einander gegenüberstellt und beide in hervorstechenden Grundzügen zeichnet, so kann er die letztere, nachdem er sie hier nach ihrer verderblichen Wirkung abermals genannt, nicht gleich wieder entlassen, ohne ihr Warnungsbild noch eindringlicher hervorgekehrt zu haben. Sie erscheint ihm aber auch jetzt wieder in jener Doppelgestalt, wie er sie uns schon früher vorgeführt, und wobei der König recht eigentlich das Wort führt. Wir bedürfen fast keiner Vermittelung in dieser abermaligen besonderen Einführung derselben, indessen tönt ihm doch, so zu sagen, „das Geschrei des Herrschers unter den Thoren" (9, 17.) noch nach. Er verschweigt daher im Folgenden ebensowenig als Selbstherrscher die Verkehrtheiten, die von oben ausgehen können, als die Unvernunft derjenigen, die von unten in eiteler Selbsthülfe gegen die regierende Gewalt sich zu empören unterfangen. Ich sehe auch hier in Betreff des Zusammenhanges bei den neuesten Auslegern kein Bedenken, und selbst die Verse 8—11., die beim ersten Anblick

etwas Befremdendes haben, wenn auch die Erklärung des Einzelnen eine sehr verschiedene ist, stören im Ganzen nach ihrer Verbindung mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden nicht. Sicher liegt jedenfalls in diesen Sprüchen: „wer eine Grube gräbt, der fällt hinein, und wer eine Mauer einreißt, den sticht die Schlange; wer Steine fortrückt, hat Schmerz durch sie, wer Bäume spaltet, wird durch sie gefährdet; wenn stumpf das Eisen und man schärft die Schneide nicht, muß man die Kraft verstärken, doch Gewinn der Kräftigung ist Weisheit; wenn die Schlange sticht, weil man sie nicht beschwor, so hat der Herr der Zunge keinen Vortheil" — der kluge Rath, weder heimlich noch offen sich gegen die nicht zu beseitigende Macht der Obrigkeit aufzulehnen, weil man sich nur selbst dadurch Schaden zufüge, sondern in der Selbstüberwindung die heilsame Kraft geduldiger Ertragung zu gewinnen. Der „Herr der Zunge" gibt ihm Veranlassung, den Unterschied des widerlichen Geredes des Thoren von den anmuthigen Worten des Weisen abermals hervorzukehren, wobei er nicht vergißt, jenen besonders deßhalb dem Spotte preiszugeben, weil er, statt in der Gegenwart das Nothwendigste mit Tüchtigkeit zu thun, sich in vielen leeren Reden nur immer mit der doch nicht zu ergründenden Zukunft zu schaffen mache, worauf er ihn mit dem beißendsten Hohne sprüchwörtlich entläßt, daß er ja nicht einmal das Bekannteste, etwa „den Weg nach der Stadt", zu finden wisse (V. 12—15.). Selbst ein König, stellt er auf das würdigste zuletzt noch einmal den Segen eines weisen und nüchternen Regiments für ein Land dem Unsegen eines knabenhaften und schwelgerischen gegenüber, wobei er in der Trägheit und Genußsucht das Grundübel und die Haupturſache des Verfalles des ganzen Staatsgebäudes, wie eines jeden Hauses, erkennt. Dennoch unterläßt er nicht, mit der erneuerten Warnung vor der Verwünschung eines ungerechten Königs, die, auch noch so leise gehegt, an den Tag kommen könne, zu schließen (16—20.).

In den beiden letzten Capiteln treffen wir rücksichtlich der Anfügung an das Vorhergehende und der inneren Gedankenverknüpfung derselben nicht auf den geringsten Widerspruch, und während man es dem alten Weisen anspürt, daß er zum Schlusse des Ganzen eile, können wir, da es bei dieser Abhandlung über das einzige Buch nur auf die Nachweisung seiner Einheit ankam, uns selbst nun rasch der Beendigung zuwenden.

Indem der Prediger bei der nicht zu verändernden Veränderlichkeit aller Dinge unter der Sonne, wo ein Bleibendes zu erringen, eine vergebliche Mühe und die Klage darüber eine nichtige ist, alle Weisheit des Lebens in die freie, stille Entsagung und eine gewissenhaft thätige, in gottvertrauendem Hinblick auf die entwickelnde Zukunft frommgenügsame Benutzung der Gegenwart zum eigenen und zum Heile Anderer gesetzt, richtet er in ergreifender Erhöhung des Geistes das letzte Wort der Ermahnung noch besonders an die Jugend. Seine Rede gewinnt eine tief rührende Gewalt. Rückwärts blickt er wehmüthig in das Morgenroth der Jugend, das schnell wie ein Hauch zerrinnt, und in den Tagen stehend, von denen man sagt: „sie gefallen mir nicht", wohl vertraut mit den Gebrechen des Alters, die er, ohne sie mit Namen eigentlich zu benennen, nur, wie das Greise auch sonst wohl zu thun pflegen, in einer gewissen witzigen Bitterkeit durch Vergleichungen errathen läßt, ruft er vor dem Gange in „das ewige Haus" den Jünglingen zu, sich des „süßen Lichtes der Sonne" zu erfreuen, mit Freiheit und Frohsinn, strebsam und thätig vom Morgen bis zum Abend, unbekümmert um die Zukunft, ohne alle Lebensverdüsterung, frisch und kräftig zu wirken. „Aber gedenke deines Schöpfers in der Jugendzeit, und wisse, daß dich Gott über Alles ins Gericht führen wird!"

„Alles hat seine Zeit", sagt der Prediger; es gibt eine „Zeit des Zerreißens und eine Zeit des Zusammennähens" (3, 7.). Dieser Ausspruch hat sich auch in der Erklärung

seines Buches bewährt. Am Ende des sogenannten kritischen Jahrhunderts mochte im Ganzen der freisinnige Theologe J. C. Chr. Schmidt in Gießen in seinen „Koheleth's Lehren" das Urtheil seiner Zeitgenossen in der äußersten Zuspitzung getroffen haben, wenn er S. 82. sagt: „unser Buch, sowie es vor uns liegt, scheint aus Aufsätzen — in verschiedenen Seelenstimmungen und zu verschiedenen Zeiten niedergeschrieben — zu bestehen — und scheint noch kein völlig fürs Publicum ausgearbeitetes Werk, sondern vielmehr ein, vom Verfasser für sich selbst, zur ferneren Ausarbeitung hingeworfener Brouillon zu seyn." Gegenwärtig mag kein Kritiker gefunden werden, der diese Worte unterschreibt, sondern die verschiedensten Ausleger stimmen meistens vielmehr darin überein, daß ein innerer Zusammenhang mehr oder weniger in unserem Buche nachzuweisen sey, und nur in der Verbindung des Einzelnen weichen sie von einander ab. Dem Urtheile von Schmidt stellen wir das aus neuester Zeit von Elster entgegen: „wie in Landschaften, deren Formen, in Folge vorausgegangenen Riesenkampfes widerstreitender Elemente, in scheinbar regelloser und wilder Weise auseinanderstarren, dennoch das ewige Gesetz aller Naturbildung, nur in einer anderen Gestalt, sich ausprägt, so kann auch der göttliche Geistestrieb, der sich im Buche Koheleth jedem Unbefangenen kundgibt, der Gesetzmäßigkeit und Einheitlichkeit in seiner Offenbarung nicht ermangeln, wenn er auch, hindurchgegangen durch den heißesten inneren Kampf eines tiefglühenden Menschenherzens, in den Formen seiner Offenbarung in Folge solches vorausgegangenen Kampfes etwas von der, doch nicht gesetzlosen, Zerrissenheit einer vulcanischen Gebirgsgegend an sich trägt. Ja, wie Landschaften jener Art dem Auge des Künstlers einen besonders reichen Stoff gewähren, um die ihm inwohnende Idee der Schönheit in kühnen und großartigen Gestaltungen auszudrücken, so darf man sagen, daß die Erhabenheit des göttlichen Geistesgehaltes in der rauhen

und zerrissenen Form des Buches Koheleth sich besonders tief fühlen läßt."

2.

Lessing's Fragment: „das Christenthum der Vernunft" — eine Arbeit seiner Jugend.

Von

Alexander Freiherrn von der Goltz,

Oberst-Lieutenant a. D. in Coblenz.

Das in der Ueberschrift bezeichnete Fragment Lessing's, dessen Bedeutung in Bezug auf die Darstellung seiner religionsphilosophischen Ansichten anerkannt ist, erschien zuerst in dem 1784 von dem Bruder herausgegebenen theologischen Nachlasse. Demnächst nahm Mendelssohn in seinen Morgenstunden darauf Bezug[a]), die ihm Raum verschaffen sollten, der Behauptung F. H. Jacobi's, Lessing sey in den letzten Jahren seines Lebens ein Spinozist gewesen, mit Erfolg entgegenzutreten. Nachdem derselbe nämlich an jener Stelle darauf zurückgekommen, daß der verfeinerte Pantheismus gar wohl mit den Wahrheiten der Religion und der Sittenlehre bestehen könne, daß der Unterschied bloß in einer überfeinen Speculation bestehe, die auf menschliche Handlungen und Glückseligkeit nicht den mindesten Einfluß habe, daß derselbe vielmehr Alles an seinen Ort gestellt seyn lasse, was irgend praktisch werden und im Leben oder selbst in den Meinungen der Menschen von merklichen Folgen seyn könne, beruft er sich zum Be-

a) Moses Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil. Veränderte Auflage. Berlin 1786. Bei Chr. Fr. Voß und Sohn. S. 275—283.

weise, daß Lessing ebenso darüber gedacht habe, auf dessen „Christenthum der Vernunft".

„Sehen Sie hier", heißt es da[a]), „eine Stelle in Lessing's theologischem Nachlasse, die Sie überführen wird, daß Lessing über diesen Punct ebenso gedacht habe. Sie ist zwar, wie ich mich erinnere, aus einem jugendlichen Aufsatze, davon er mir das Wesentlichste gleich zu Anfang unserer Bekanntschaft vorgelesen hatte. Allein sie zeigt Ihnen doch wenigstens die Wendung, die er schon so früh dieser Speculation zu geben wußte, und wo mir recht ist, so trägt eine kleine Schrift, die er kurz vor seinem Tode herausgegeben, nicht undeutliche Spuren von eben derselben Denkungsart" [b]).

„Diese Stelle ist aus dem zwölften Aufsatze seines Nachlasses, den er das Christenthum der Vernunft betitelt. Ich werde Ihnen die wichtigsten Sätze daraus anführen, denn er bestehet ganz aus einzelnen Sätzen, die unvollendet in seinen Papieren gefunden worden sind."

Mendelssohn läßt dann das ganze Bruchstück, mit Weglassung weniger Paragraphen (6. bis incl. 12.), in welchen die Idee der Dreieinigkeit speculativ entwickelt wird, vollständig folgen.

Dieses ausdrücklichen und bestimmten Zeugnisses eines innig vertrauten Freundes und Genossen gleicher Studien ungeachtet, ist das lessing'sche Fragment bisher dennoch immer als eine Arbeit aus dem letzten Abschnitte seines Lebens und als ein Glied in der Reihe von Aufsätzen betrachtet worden, durch welche dieser reiche Geist, seit seinem Aufenthalte in Wolfenbüttel, nun auch in dieser Sphäre seine bewundernswürdige Meisterschaft bewährte. Man hat geglaubt, daß dasselbe mit zu den Früchten von Lessing's

---

a) A. a. O. S. 275.

b) Mit welcher Bemerkung Mendelssohn auf die Erziehung des Menschengeschlechts, namentlich §. 73., hindeutet.

ernsterer Beschäftigung mit Leibnitz und überhaupt mit den Problemen der Philosophie und Religion gezählt werden müsse, zu welcher er erst nach dem Erscheinen der von Dutens herausgegebenen leibnitz'schen Schriften und nach seiner Bekanntmachung der Fragmente eines Ungenannten in den „wolfenbütteler Beiträgen" fortgeschritten sey.

In der That stimmen auch die in dem „Christenthum der Vernunft" entwickelten Gedanken so genau mit dem überein, was Lessing in seinen letzten Lebensjahren über verwandte Materien anderwärts ausgesprochen hat, daß es nicht zu verwundern ist, wenn man dieses Fragment stets als ein nothwendiges Glied in jener Reihe seiner späteren Arbeiten angesehen hat, welchem eine andere Stelle unmöglich zukommen könne. Und gerade in der neuesten Zeit, wo zuerst die Bedeutung Lessing's auch in dieser Richtung der Forschung zur Anerkennung gekommen, ist dieses mit größter Bestimmtheit geltend gemacht worden.

So findet Guhrauer, welcher die Bemerkung Mendelssohn's, daß „das Christenthum der Vernunft" aus Lessing's Jugend herrühre, anführt, nicht das geringste Bedenken, dieselbe mit dem Worte abzufertigen, daß diese Behauptung keine besondere Widerlegung verdiene. Er sagt dieß in seiner Schrift: „Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts kritisch und philosophisch erörtert"[a]), welche er schrieb, um Lessing's Recht auf die Autorschaft dieser Schrift gegen den wunderlichen Anspruch zu schützen, den in dem Leben Thaer's Wilh. Körte für diesen darauf gemacht hatte, wobei er sich zugleich das Verdienst erwarb, nicht nur jenen Anspruch schlagend widerlegt, sondern überdieß Lessing's religions-

a) Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts kritisch und philosophisch erörtert. Eine Beleuchtung der Bekenntnisse in W. Körte's Albrecht Thaer. Von D. G. E. Guhrauer. Berlin, Hirschwald. 1841. S. 123.

philosophische Ansichten in einer so tief eingehenden Weise entwickelt zu haben, wie es bis dahin noch von Niemanden geschehen war.

Und an einer andern Stelle[a]), wo Guhrauer zur nähern Entwickelung des Inhalts und zur Bestimmung der Bedeutung übergeht, welche dem „Christenthume der Vernunft" in Verbindung mit dem Fragmente, „daß mehr als fünf Sinne für den Menschen seyn können" und der „Erziehung des Menschengeschlechts" für die Beurtheilung der religionsphilosophischen Ansichten Lessing's beizulegen sey, sagt er: „Alle diese Schriften, Bausteine eines großartigen Systems, fallen in die letzte Zeit aus Lessing's Leben, nach 1770, seinem vierzigsten Lebensjahre." „Das Christenthum der Vernunft" ist aber in der That eine Arbeit aus Lessing's Jugend, die im Herbste 1753 schon vorhanden war, und eben in dieser Zeit entstanden ist. So gibt sie denn ein neues, sehr merkwürdiges Zeugniß von der frühen Reife dieses außerordentlichen Geistes und nicht minder von der strengen Consequenz in seinem Denken, mithin, nach Lessing's eigenem Ausspruche, zugleich von seiner mannhaften Natur; denn „die Consequenz", sagt er[b]), „vermöge welcher man voraussagen kann, wie ein Mensch in einem gegebenen Falle reden und handeln werde, ist es, was den Mann zum Manne macht, ihm Charakter und Stetigkeit gibt, diese großen Vorzüge eines denkenden Menschen."

Vordem war man allgemein gewohnt, Lessing in diesen frühen Jahren sich nur mit belletristischen, höchstens kritischen Arbeiten beschäftigt zu denken. Zwar wußte man längst, daß der Verkehr mit Moses Mendelssohn, welchen

a) Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts kritisch und philosophisch erörtert ꝛc. von D. G. E. Guhrauer, S. 69.

b) G. E. Lessing's sämmtliche Schriften. Lachm. A. 8. Bd. X. S. 25.

der gemeinschaftliche Freund — D. Gumpertz — Lessing zuführte, damit „dem schwächlichen und schüchternen jungen Manne in dessen Umgange eine neue Bildungsquelle eröffnet würde", daß dieser Verkehr auch für Lessing eine starke Anregung ward, sich mit dem strebsamen, zur Speculation geneigten, mit der Philosophie Wolff's und Locke's vertrauten neuen Freunde und Altersgenossen auf diesem Gebiete zu ergehen. Aber die Bekanntschaft mit Mendelssohn fällt in eine Zeit, wo Lessing jenes Fragment schon geschrieben hatte, nämlich in den Anfang des Jahres 1754; auch finden wir die Freunde in ihren philosophischen Forschungen zumeist doch im Bereiche der Theorie der Kunst sich haltend. Uebersehen darf indeß nicht werden, daß die im nämlichen Jahre entstandenen „philosophischen Gespräche", Mendelssohn's erste Schrift, zu deren Ausarbeitung Lessing die Veranlassung gegeben hatte, und mit deren Druck er den Verfasser überraschte, Sätze des Spinoza und Leibnitz zum Gegenstande hatten, und daß zu eben dieser Zeit ungefähr die beiden Freunde gemeinschaftlich die Schrift schrieben: „Pope ein Metaphysiker".

Auch fehlt es nicht an anderweitigen Spuren, daß Lessing in jener frühen Zeit schon keineswegs ausschließlich nur mit Gegenständen der schönen Literatur und philologischer Gelehrsamkeit sich beschäftigt, sondern daß er auch damals bereits Fragen der Philosophie und Religion eingehende Aufmerksamkeit geschenkt habe.

Er selbst sagt[a]: „Der bessere Theil meines Lebens ist — glücklicher oder unglücklicher Weise? — in eine Zeit gefallen, in welcher Schriften für die Wahrheit der christlichen Religion gewissermaßen Modeschriften waren. Was Wunder also, daß meine Lectüre ebenfalls darauf verfiel, und ich gar bald nicht eher ruhen konnte, bis ich jedes neue

a) Lessing's sämmtl. Schr. Bd. XI. S. 540.

Product in diesem Fache habhaft werden und verschlingen konnte?" Wir verweisen in dieser Beziehung ferner auf mehrere Beurtheilungen von ihm in den gelehrten Anzeigen der vossischen Zeitung, vornehmlich aber auf seine „Rettungen"[a], zu denen er während des Aufenthalts in Wittenberg (1752) veranlaßt wurde.

Schon Danzel hat in seinem Leben Lessing's hierauf aufmerksam gemacht, und namentlich in Bezug auf die Rechtfertigung des Cardanus wegen dessen Nebeneinanderstellung der verschiedenen Religionen hervorgehoben, daß Lessing daselbst bereits die von ihm in der „Erziehung des Menschengeschlechts" und im „Nathan" ausgeführten Ideen anticipirt habe. Hier die eigenen Worte Danzel's[b]: „Lessing hatte sich jetzt bereits zu der Anschauung erhoben, die er später in der „Erziehung des Menschengeschlechts" ausführte, von den verschiedenen Religionen nicht die eine schlechthin für die wahre, die andere für die falsche zu halten, sondern sie alle eben als Formen der Einen Religion, des Einen religiösen Lebens zu betrachten. Selbst daß diese Formen in ihrer Eigenthümlichkeit als Veranstaltungen Gottes zu betrachten seyen, findet sich hier schon angedeutet. Wenigstens den Gesichtspunct, daß die Religionsstifter und Verbesserer Werkzeuge Gottes gewesen, hält Lessing im strengsten Sinne fest."

Und noch eines andern seiner Fragmente müssen wir in dieser Beziehung ausdrücklich erwähnen, — der „Gedanken über die Herrnhuter". Dasselbe erschien, gleich dem „Christenthum der Vernunft", zuerst im theologischen Nachlasse, mit der Bezeichnung, daß Lessing es 1750 geschrieben habe. Auch dieses enthält

---

a) Lessing's sämmtliche Schriften. Bd. IV.

b) G. E. Lessing, sein Leben und seine Werke. Von Th. W. Danzel, D. phil. Leipzig, Verlag der dyk'schen Buchhandlung. 1850. Bd. I. S. 231.

eine solche Anticipation später von ihm ausführlicher entwickelter Ansichten, nämlich den Ausdruck seiner Unzufriedenheit mit dem Bestreben der Zeitgenossen, die Grenzscheide zwischen Gottesgelehrtheit und Weltweisheit zu beseitigen, welcher sich hier so scharf ausgeprägt findet, daß Danzel bemerkt[a]), er habe um deßwillen eine Zeit lang gezweifelt, ob der Aufsatz auch wirklich aus Lessing's Jugend herrühre, weil das daselbst Gesagte ihm allzu nahe mit der berühmten Aeußerung in dem Briefe an K. Lessing vom 2. Februar 1774[b]) übereinzustimmen geschienen. Es ist hier der Ort nicht, auszuführen, in welcher Weise Danzel diesen Zweifel sich löste[c]); uns genügt es, die Behauptung belegt zu haben, daß Lessing schon in der frühesten Periode seiner geistigen Entwickelung die Gegenstände der Philosophie und Religion sich nicht habe fern bleiben lassen, daß vielmehr auch in dieser Beziehung sein Geist damals schon den Weg eingeschlagen hatte, auf welchem derselbe in dem letzten Abschnitte seines Lebens, als diese Dinge ihm näher traten, nur fortzuschreiten brauchte.

Unseres Wissens ist Danzel der Erste gewesen, der dieses erkannt und darauf hingewiesen hat[d]). Er sagt:

---

a) A. a. O. S. 233.

b) Lessing's sämmtl. Schr. Bd. XII. S. 409.

c) Zwar meint Danzel (S. 234.), Lessing möchte diesen Aufsatz erst 1755 geschrieben haben; doch sind uns die von ihm dafür angeführten Gründe nicht überzeugend erschienen.

d) A. a. O. S. 225. Doch dürfen wir nicht unerwähnt lassen, daß auch Delbrück schon dieses in gewissem Maße herausgefühlt hatte. In seiner Schrift: „Christenthum. Betrachtungen und Untersuchungen von Ferd. Delbrück. Bonn bei Adolph Marcus, 1822" sagt er S. 199. in Bezug auf Lessing: „Was nun zuerst an dem unvergleichlichen Manne höchst erfreulich erscheint, ist dieses, daß er über den vielen und mannichfaltigen Forschungen, in welche er seine wissenschaftliche Thätigkeit theilte, die Religion nie aus dem Auge verlor, und das darauf Bezügliche mit einem Eifer behandelte, an welchem sein Herz einen größeren Theil nahm, als er sich selbst bisweilen gestehen mochte."

„Es sind in neuerer Zeit mehrere Darstellungen von Lessing's religiösem und theologischem Standpuncte versucht worden; sie beziehen sich aber lediglich auf die zweite Hälfte seiner literarischen Laufbahn, etwa von 1760 an, und gehen von der Voraussetzung aus, daß er erst damals einen solchen Standpunct in sich ausgebildet habe; .... aber die Grundzüge von Lessing's theologischer Anschauungsweise ... sind schon in der Periode, mit welcher wir es hier zu thun haben (1748—1752) deutlich erkennbar." Fügt Danzel dieser Bemerkung dann hinzu, daß eine wissenschaftliche Formulirung und Begründung Lessing's Ansichten über diese Puncte freilich erst spät erhalten hätten, und sagt er an einer andern Stelle[a]): „vollends aber mußte Lessing, um zu der Analyse eine Synthese, für die getrennten Gebiete der Religion und Philosophie einen Einheitspunct zu finden, zuvor einen weiten Kreis der mannichfaltigsten und tiefsten Studien durchlaufen", so würde er dieses Urtheil allerdings modificirt haben, wäre er nicht, gleich allen seinen Vorgängern, von der Ansicht ausgegangen, daß das in dieser Beziehung so wichtige Fragment „das Christenthum der Vernunft" eine Arbeit jener späten Jahre sey.

„„... Mit allen zu unserer wahren Besserung wesentlichen Studien ist man so bald fertig, daß Einem Zeit und Weile lang wird." So schrieb Lessing an Mendelssohn im Jahre 1768. Achtzehn Jahre früher hatte er seine Gedanken über die Herrnhuter niedergeschrieben, und elf Jahre später schrieb er seinen Nathan. Bei Vergleichung dieser Werke findet man nicht nur beide übereinstimmig in den Grundsätzen, sondern auch, daß jenes an Reife des Urtheils diesem so wenig nachsteht, als dieses jenem an jugendlicher Frische der Darstellung, zum Beweise, daß Lessingen am Anfange und am Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn die Theologie gleich stark anzog, daß sie ihn eigentlich sein ganzes Leben hindurch am angelegentlichsten beschäftigt, und daß er es dabei auf etwas Höheres angelegt hatte, als auf bloßen Zeitvertreib."

a) A. a. O. S. 236.

Auf dem nämlichen Wege mit Danzel treffen wir den neuesten Beurtheiler Lessing's, Professor Schwarz zu Halle, welcher in seiner Schrift „G. E. Lessing als Theologe" von ihm sagt[a]: „Der theologische Keim und Sinn steckte von Anfang an in dem Poeten und Kritiker, und es bedurfte nur eines passenden Anlasses, um den Uebergang von der Aesthetik zur Theologie zu machen. Innerlich war hier Alles vorbereitet, der scheinbaren Gleichgültigkeit war eine sehr eindringende Forschung vorangegangen. Das tiefste Wahrheitsinteresse, welches nur die eigene innere Beruhigung zum Zwecke hatte, war frühe schon auf die theologischen Fragen gerichtet. Aber Lessing hatte diese Forschungen als die privatesten, als ein Geheimniß seines Innern behandelt. Als wahrheitsbedürftiger Mensch, nicht als Fachtheologe hatte er sie angestellt." An einer andern Stelle aber hebt Schwarz in Bezug auf die frühere Lebensperiode Lessing's hervor[b]: „Theologische Fragen kamen noch so gut wie gar nicht zur Sprache. ... In den letzten Jahren seines Aufenthalts in Breslau (1760—1765) fing er zuerst an, sich mit theologischen Untersuchungen zu befassen ... Auch Spinoza's Philosophie wurde in dieser Zeit der Gegenstand seiner Untersuchungen ... Erst vom Jahre 1770 datirt sich eine lebhaftere Betheiligung an der Theologie wie der Philosophie ... In demselben Jahre beginnt auch ein gründlicheres Studium des Leibnitz, dessen Schriften damals zuerst in einer Gesammtausgabe von L. Dutens erschienen waren ... Die Befruchtung seines Geistes durch leibnitzische Ideen zeigt sich namentlich in der Lehre von der Dreieinigkeit, von der Weltschöpfung, in seiner Ansicht von der Bedeutung der Individualität als der bewußten Monade u. s. w."

---

a) G. E. Lessing als Theologe, dargestellt von Carl Schwarz, außerord. Prof. d. Theologie an der Universität Halle. Halle, Pfeffer. 1854. S. 34.

b) A. a. O. S. 29—31.

In der That hat es seine volle Richtigkeit, daß Lessing mit der ganzen Kraft seines Geistes sich erst in den letzten Jahren seines Lebens auf die Behandlung philosophischer und vornehmlich theologischer Fragen warf; sogleich wird sich aber zeigen, daß in der frühesten Zeit seiner Entwickelung schon die leibnitzischen Ideen jenen befruchtenden Einfluß, von dem so eben die Rede war, in einem Maße auf seinen Geist geübt haben, wie es bisher nicht angenommen worden ist.

Schwarz selbst führt mit Recht „das Christenthum der Vernunft" ausdrücklich als einen Beweis für jenen Einfluß an, und hat eben dieses wohl vorzugsweise bei seinem Urtheile im Auge gehabt, zugleich von der Voraussetzung ausgehend, daß Lessing dasselbe erst in Wolfenbüttel geschrieben habe. „Das Christenthum der Vernunft" aber, welches mit den andern verwandten Aufsätzen so genau zusammenzugehören scheint, daß man sie immer nur wie den Ausdruck einer und derselben Gedankenreihe und als die Hervorbringung eines und desselben Zeitabschnittes hat ansehen mögen, ist eine Arbeit seiner Jugend, welche Lessing, wie schon bemerkt ward, im Herbste 1753 bereits niedergeschrieben hatte. —

Doch es wird Zeit seyn, nun auch nachzuweisen, was uns berechtigt, dieses Fragment, aller bisherigen Forschung entgegen, in eine so frühe Zeit zurückzuverlegen. Und da wollen wir gleich im voraus bemerken, daß diese Behauptung sich in keiner Weise auf irgend eine scharfsinnige Combination zu stützen habe, sondern daß dieselbe einfach auf einem bestimmten und klaren, bisher unbekannt gebliebenen Zeugnisse eines Zeitgenossen beruht, nämlich auf einem Briefe des in Lessing's Leben zum öfteren genannten Literaten M. Christian Nicolaus Naumann von Bautzen, welchen derselbe unterm 1. December an einen jungen Theologen, Theodor Arnold Müller von Essen, schrieb.

Müller, der anfangs in Jena, dann in Halle studirt hatte, war zu seiner Erholung und Ausbildung, nach beendigten Studien, im Anfange Octobers 1753 nach Berlin gegangen, wohin ihn namentlich wohl der Ruf der von Joh. Julius Hecker gegründeten und damals in reichster Blüthe stehenden Realschule gezogen hatte, wie er sich denn auch bei dem Abte Steinmetz zu Kloſterbergen, um die dortigen Anſtalten kennen zu lernen, einige Zeit aufhielt[a]). In Berlin traf er den ihm früher schon in

---

a) Müller, geboren den 30. April 1732 zu Essen, nahm im Sommer 1754 durch Steinmetz' Vermittelung eine Hauslehrerstelle bei dem Geheimerath von der Osten auf Wartin in Pommern an, in dessen ernst-frommer Familie er Segen nehmend und bringend zwei volle Jahre zubrachte. Der älteste Sohn Franz studirte in dieser Zeit auf der Universität zu Frankfurt a. d. O., und wir können uns nicht enthalten, mit Bezug auf Lessing's Leben von Danzel, Bd. I. S. 313., eine Stelle aus dem Briefe des jungen v. d. Osten an Müller vom 11. August 1755 hier aufzunehmen, weil sie eine bestätigende Auskunft über die zuerst in Frankfurt, am 10. Juli 1755 in Lessing's Gegenwart, stattgehabte Aufführung der Miß Sara Sampson gibt. Der junge v. d. Osten schreibt: „Es sind hier vier Wochen eine Bande Comödianten (die ackermann'sche Gesellschaft) gewesen. Sie werden das Stück vom M. Lessing — Miß Sara Sampson wohl kennen. Dieses höchst traurige (tragische) und mit zwei Mordthaten verbundene Trauerspiel haben sie aufgeführt. Der Magister ist selber drin gewesen. Wie es ausgewesen ist, so tritt Einer (Frau Ackermann selbst) auf und sagt, man sollte die Schönheiten dieses unvergleichlichen Stückes nicht ihnen zuschreiben, sondern dem schönen und künstlichen Geschmacke des Herrn Verfassers, und hielt ihm da eine Lobrede. Ist es nicht eine honnette Prostitution, in einer öffentlichen Versammlung Einem seine laudes ins Gesicht zu sagen?"

Müller, nachdem er im Herbste 1756 von Wartin ins elterliche Haus zurückgekehrt war, wurde am 31. August 1757 zum Prediger in Wichlinghausen und Oberbarmen im Wupperthale gewählt, wo er bis zu seinem nur zu früh, am 28. März 1775 schon erfolgenden Tode in ungemeinem Segen wirkte. Er gehörte zu den vorzüglichsten Predigern der jüngeren pietistischen Schule, deren Segen er mit seinen Freunden, dem jüngeren Forstmann in Solingen

Halle oder in Jena bekannt gewordenen M. Naumann an, den Verfasser des in bodmer'schem Geschmacke ausge-

---

und Burgmann in Mülheim a. d. R., recht eigentlich erst in diese Gegenden brachte. Jung Stilling, der ihn persönlich kannte, sagt von ihm: „Warum soll ich ihn nicht nennen, den edeln Mann, den Auserwählten unter Tausenden, den seligen Theodor Müller? Er war der Vater, der Rathgeber aller seiner Gemeindeglieder, der kluge, sanfte, unaussprechlich thätige Knecht Gottes, ohne Pietist zu seyn; kurz er war ein Jünger Jesu im vollen Sinne des Worts. Sein Principal forderte ihn früh ab, gewiß, um ihn über Viel zu setzen. Lavater besang seinen Tod, die Armen beweinten und die Reichen betrauerten ihn. Heilig sey mir dein Rest, du Samenkorn am Tage der Wiederbringung!"

In der That war Müller's ganzes Streben darauf gerichtet, wie dem beginnenden Naturalismus, so nicht minder allem leeren Formen-, Gefühls- und Buchstabenwesen mit dem vollsten Ernste seines ruhig-festen und glaubensstarken Charakters entgegenzuarbeiten. Gerade durch diese Richtung auf ein freies, biblisches, thätiges Christenthum zeichnete sich seine gesegnete Wirksamkeit in der Gemeinde, wie auch in seinem Freundeskreise ganz besonders aus. Dieß bestätigt noch ein weiteres Zeugniß, welches wir hier anführen wollen, das des innig-frommen und geistvollen jungen würtembergischen Theologen M. Thomas Wizenmann, welcher acht Jahre nach Müller's Tode nach Barmen kam. Dieser schrieb unterm 9. März 1784 seinem Freunde, dem Pfarrer Joh. Ulrich Schöll zu Ludwigsburg, welchem er die verschiedenen Richtungen des christlichen Lebens in dem damals schon in dieser Beziehung merkwürdigen Wupperthale charakterisirte, daß die eine Art der dortigen „Feinen" (Frommen), die freieren nämlich, welche meist lutherisch seyen, sich vorzüglich von dem seligen Pastor Müller, der in Wichlinghausen lehrte, und dem Lavater in seinen Poesien ein so gutes Zeugniß gegeben habe, herschrieben. Derselbe sey ein feiner, eifriger und verstandvoller Lehrer gewesen, der einen guten Katechismus geschrieben habe.

Noch wollen wir bemerken, daß Lavater bei seiner Reise nach dem Niederrhein im Jahre 1774 eigens nach Wichlinghausen ging, um Müller persönlich kennen zu lernen. Eine Charakteristik dieses Mannes „voll Glaubens und heiligen Geistes" haben wir in der Monatsschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens, Jahrg. 1853, S. 69—79. und 136—160. gegeben;

führten Heldengedichtes „Nimrod" und anderer längst vergessener Schriften und Gedichte. Dieser gelehrte Vagabond, wie er in einem an Müller gerichteten Briefe genannt wird, lebte damals hier in den dürftigsten Umständen, und war vermuthlich gerade in dieser Zeit der Stubengenosse des in den letzten Monaten 1752 von Wittenberg nach Berlin zurückgekehrten Lessing, dessen Bekanntschaft Müller ohne Zweifel eben durch Naumann's Vermittelung gemacht hat. Von dieser gibt übrigens, außer dem oben angeführten und gleich mitzutheilenden Briefe Naumann's, auch folgender Denkspruch noch Zeugniß, den Lessing Müller'n bei dessen Abreise von Berlin ins Stammbuch schrieb:

Cleanthes interprete du Port.

Hunc agit ambitio laudisque immensa cupido,
Illum et avarities et amor vesanus habendi,
Blanda libido alium venerisque licentia dulcis;
Sic alio tendunt alii in diversa ruentes.
Ast tu, Iuppiter alme, tonans in nubibus atris,
Da sapere! . . .

Quas Salomonis preces esse petas, principis, cui nihil unquam ad perfectam felicitatem defuit; gentilis philosophi sunt, cui fere cuncta vel ad vitam saltem tolerandam defuere. Quem alteri anteponas, vide!

M. Lessing.

Gehen wir nun aber zu dem Briefe Naumann's selbst über, so hatte derselbe keinen andern Zweck, als auf Müller's Wunsch ihn mit den besonderen Grundsätzen ihres gemeinschaftlichen Freundes Lessing, die er „das Christenthum der Vernunft" nenne, bekannt zu machen. Und in der That enthält dieser Brief einen so vollständigen, wenn auch in seinen Ausdrücken nicht immer ganz präcisen Auszug aus dem unter jenem Namen be-

eine ausführlichere Arbeit über sein Leben und die durch ihren tiefchristlichen Sinn ausgezeichnete Gemeinde Wichlinghausen wartet noch der Veröffentlichung.

kannt gewordenen lessing'schen Fragmente, daß es hiernach unmöglich länger zweifelhaft seyn kann, Lessing habe damals schon dieses Fragment geschrieben gehabt.

Wir lassen den Brief Naumann's in buchstäblicher Genauigkeit hier folgen a).

An Herrn Herrn Theodor Arnold Müller der Heil. Gottesgelahrheit würdigsten Candidaten in Eßen, in Westphalen.

Mein Allerliebster Freund!

Glüklich sind Sie in dem Vaterlande angelanget. Dieß freuet mich von Herzen. Wie sehr lieben Sie mich noch; da keine Verhinderungen Sie abhalten, mich deßen schriftlich zu versichern! Ich soll aber noch nicht so glüklich seyn, und Sie in der Nähe zu umarmen hoffen; dieß würde mich schmerzen, wenn Sie nicht Ihre Zärtlichkeit mir noch ferner unverändert beybehielten. Sie haben würklich für mein Bestes geforget: die Gelegenheit dazu mangelt: Was kann ein Freund von dem andern für beßre und redlichere Proben erwarten?

Seit Ihrer Abwesenheit vermiße ich nur gar zu viel mit Ihrem angenehmen Umgange. Aber laßen Sie uns einander desto öfterer schreiben; damit wir doch eine Art eines Trostes übrig haben, den uns das Schikfal nicht hat rauben können!

Meine Umstände geben einigen Anschein ihrer Verbeßrung. Ich unterrichte die Söhne des Französischen Kaufmanns, Herrn Jordans in dem Deutschen Briefschreiben. Für jeden Monat sind mir fünf Thaler versprochen worden; dieß ist wenigstens eine kleine Beyhülfe. Die ganze Woche habe ich mit Freytischen des Mittags besetzet; und dieser

a) Das Original haben wir an die königliche Bibliothek in Berlin zur Aufbewahrung eingesandt.

Vortheil ist noch weit wichtiger. Nur das beständige Kränkeln des lieben Herrn Cammergerichtsraths a) hat mein Vergnügen bisher unterbrochen. Derselbe stehet die gröſten Zahnschmerzen aus, und ist würklich bettlägerig gewesen. Die Beßerung mit seiner Gesundheit ist noch veränderlich.

Sie verlangen einen kurzen Auszug von den besondern Grundsätzen unsers Freundes b), die er das Christenthum der Vernunft nennet. Er hat seit kurzem seine Meinungen ganz umgeschmolzen c). Der Inbegriff der leztern ist un-

---

a) H. T. Emminghaus, ein Schwestersohn der Mutter Müller's, aus Hagen in der Grafschaft Mark, bei welchem Müller dem bedürftigen Naumann einen wöchentlichen Freitisch verschafft zu haben scheint.

b) Daß dieser Freund Niemand anders als eben Lessing sey, zeigt die genaue Uebereinstimmung des nachfolgenden Auszuges mit dessen bekanntem Fragmente „das Christenthum der Vernunft". Außerdem wird Lessing aber auch in dem Briefe ausdrücklich genannt, und ist oben schon nachgewiesen worden, daß Müller während seines Aufenthaltes in Berlin mit ihm in persönliche Bekanntschaft getreten sey.

c) Was für eine Ansicht Lessing, bevor er diese Umschmelzung vornahm, von der Sache gehabt, vermögen wir nicht mit Bestimmtheit anzugeben; doch beruhte seine Construction wohl auf der Analogie des menschlichen Bewußtseyns, und lag ihr die Formel des intellectus, intelligens und intelligibile zum Grunde, auf welche auch Guhrauer a. a. O. S. 122. als auf eine frühere Art, wie Lessing die Trinität zu erklären versucht, hinweist. Zu bemerken bleibt hierbei indessen, daß Mendelssohn seinerseits in dem von Guhrauer bei dieser Veranlassung angeführten Briefe vom 1. Februar 1774 (Lessing's sämmtl. Schr. Bd. XIII. S. 496., und die Antwort, Bd. XII. S. 417.), außer der Beziehung auf eine Aeußerung Leibnitzen's in seinen von Lessing herausgegebenen Einwürfen des Andreas Wissowatius wider die Dreieinigkeit (Lessing's s. Schr. Bd. IX. S. 279. 81.), bei der Bezugnahme auf Lessing wohl nur dessen „Christenthum der Vernunft" im Auge gehabt habe, was Guhrauer freilich schon deßwegen nicht zugeben konnte, weil er dieses in viel späterer Zeit verfaßt glaubte.

gefehr dieser[a]): Das vollkommenste Wesen denket seine Vollkommenheiten überhaupt zusammengenommen, oder jede zertheilt und besonders (§. 4.). Bey ihm sind denken, wollen und schaffen einerley (§. 3.). Es dachte von Ewigkeit seine Vollkommenheiten alle vereiniget (§. 5.); dieß identische Bild von ihm existirte; das ist: Es zeugete sich einen Sohn[b]). Dieser Sohn war Gott; denn alles war in ihm zu finden, was in Gott ist (§. 6. bis 8.). Zwischen dem vollkommensten Vater und Sohne muß die vollkommenste Harmonie von Ewigkeit existiren. Diese Harmonie ist Gott, der Geist, der von Gott ausgehet, vom Vater und Sohne, die nicht Gott seyn könnten, wenn dieser nicht die vollkommenste Harmonie wäre (§. 9—12.). Uns Menschen scheint es nur nach unsern eingeschränkten Begriffen der Priorität, als ob der Vater eher sey, als der Sohn Gott; da doch ihrem Wesen nach beyde zugleich von Ewigkeit existiren müßen, weil sie sonst nicht die vollkommensten wären (§. 6.). Gott dachte sich auch seine Vollkommenheiten zertheilt und besonders; das ist: Er schuf eine unendliche Reihe Wesen, zwischen denen kein Sprung und keine Lücke statt finden kann. Er schuf also unter allen die allervollkommenste mögliche Welt

---

a) Die betreffenden Paragraphen des lessing'schen Fragmentes werden wir allemal in Parenthese beisetzen und am Schlusse das Fragment selbst folgen lassen (S. 81 ff.).

b) Es hat etwas Auffallendes, daß Naumann hier den von ihm unterstrichenen Ausdruck: „Es **zeugete** sich einen Sohn", braucht, welcher in dem hierher gehörigen §. 73. der Erziehung des Menschengeschlechts sich findet, wo es heißt: „so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher ausdrücken können, als durch die Benennung eines **Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt**", während Lessing in dem Christenthum der Vernunft (§. 5.) sagt: „Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen" ꝛc.

(§. 13—18.). Allein er schuf nur lauter einfache Wesen; denn die zusammengesezten sind nur eine Folge dieser Schöpfung (§. 19.). Jedem Wesen theilte er eine Art und einen gewißen Grad seiner Vollkommenheiten mit, nach den Gesetzen des mehrern oder des wenigern (§. 16—17.). Dieses brachte in dem Zusammenhange der Welt die allerschönste und vollkommenste Harmonie hervor. Und dieß sind die Grenzen, zu denen sich ein künftiger glüklicher Naturforscher schwinget, der nach langen Jahrhunderten alle Phänomene dieser erstaunlichen Harmonie biß zu ihrer ersten Quelle in der Physik wird zurückführen (§. 20—21.) a).

Bey diesem neuen Systeme, das ich Ihnen, liebster Freund, damals noch nicht zu sagen wuste, habe ich viel einzle Verbindungs- und Erläuterungssätze hinweglaßen müßen. Ich verspreche aber nächstens die Folge, wie der Ursprung des Uebels von eben dem Verfaßer erkläret wird, aufführlich zu entdecken: Wenn Sie mir die Liebe thun, und des Herrn D. Baumgartens wahrscheinliche Erklärung des Syst. de Trinitate aus Dero Heften geneigt mittheilen wollen. Ich bitte ergebenst, sich diese kleine Mühe nicht dauern zu laßen. Sie können entweder durch Herrn Grolmann, der Ihnen gegenwärtige Zeilen zusendet, oder durch sichern Einschluß bey dem Hrn. Cammergerichtsrathe Ihre angenehme Zuschrift an mich unschwehr gelangen laßen. Von Herrn Lessing habe ich einen Empfehl an Sie abzustatten, ingleichen von allen Bekannten in der Gesellschaft bey dem Hn. Profeßor Oehlschläger, quem honoris am-

---

a) Hier bricht Naumann die Mittheilung seines Auszuges ab, die Fortsetzung nächstens versprechend, vielleicht in der Hoffnung, daß Lessing selbst unterdeß die Entwickelung zum Abschluß bringen würde. In den müller'schen Papieren hat sich aber kein weiterer Brief Naumann's vorgefunden. Das lessing'sche Fragment enthält noch sechs Paragraphen über die Natur der einfachen, namentlich der moralischen Wesen.

plitudinisque gratia nomino. Mit der verbindlichsten Obliegenheit bin ich unaufgesezt

Allerliebster Freund

Dero

B. d. 1. Christmon. 1753. treuster N. a)

Unsere Behauptung, daß das lessing'sche Fragment „das Christenthum der Vernunft" — eine Arbeit seiner Jugend sey, glauben wir durch das so eben mitgetheilte Beweisstück überzeugend begründet zu haben; uns bleibt nur noch übrig, diesem zwei Andeutungen hinzuzufügen, welche sich auf die Veranlassung beziehen, die Lessing haben mochte, das Fragment zu schreiben und ihm jenen Namen zu geben; freilich etwas in Betreff der Sache selbst sehr Gleichgültiges, dennoch aber gewährt es ein eigenthümliches Interesse, den die Gedanken großer Geister

---

a) Daß dieser N. kein Anderer als der M. Naumann sey, geht aus dem noch vorhandenen Briefe des in dem Schreiben selbst als Uebermittler genannten Freundes Grolmann hervor, welcher unterm 14. Januar 1754 aus dieser Veranlassung von Cleve aus an Müller schrieb:

„Hochedelgebohrner
Hochzuehrender Herr Vetter!

Meine Berlinische Reise habe ich auch vor einigen Tagen zurückgeleget, an eben dem Tage, da Sie von Berlin waren abgereiset, kam ich daselbst an, ich hätte gewünschet, Sie daselbst noch anzutreffen. Ich habe eben die Gesellschaft besuchet, wovon Sie ein Mitglied während Dero dasigen Aufenthalts gewesen, ein jeder gedachte noch mit vielem Ruhm an Sie, Herr M. Naumann hat mir einen Brieff an Sie mitgegeben, welchen ich, wenn ich durch Essen käme, an Sie abgeben sollte, meine Umstände litten aber nicht diese tour zu erwehlen. Ich empfehle mich der beständigen Freundschafft, und bin

Ew. Hochedelgebohren
ergebenster Diener
M. D. Grolmann."

zündenden Funken mit suchendem Sinne nachzugehen. Und da scheint uns

1) daß ein solcher zündender Funke für das lessing'sche Fragment eine Schrift gewesen sey, die im Herbste 1751 in die Oeffentlichkeit trat: „Gründe der Vernunft zu Erläuterung und zum Beweise des Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit gesamlet und beurteilet von Johan Thomas Haupt, Königl. Preuß. Kirchen- und Schulen-Inspectore zu Templin. Rostock und Wismar bei Joh. Andr. Berger und Jac. Boedner. 1752." Der Verfasser hatte dieselbe dem wirkl. Geh. Staats- und Kriegs-Minister Herrn Dietlof von Arnim auf Boizenburg gewidmet. Das Ganze ist in zwei Abschnitte, und von diesen der erste weiter in zwei, der andere in vier Hauptstücke getheilt. Im ersten Hauptstücke des ersten Abschnittes werden einige Anmerkungen über die Geheimnisse der Christen überhaupt, im zweiten über das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit insonderheit beigebracht. Der zweite Abschnitt aber ist, nach dieser Einleitung, der Aufführung und Prüfung der vornehmsten Gründe der Vernunft zur Erläuterung und zum Beweise der heiligen Dreieinigkeit selbst gewidmet. Und zwar werden im ersten Hauptstücke die vornehmsten Gleichnisse angeführt und geprüft, durch die man das Geheimniß der Dreieinigkeit hat erläutern wollen, im zweiten Hauptstücke die für die Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen sprechenden wahrscheinlichen Gründe, im dritten die strengen Beweise für die Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen, und im vierten die strengen Beweise aus der Vernunft von der Dreieinigkeit.

In dem Eingange zu diesem vierten Hauptstücke gibt der Verfasser zunächst an, was zu einem strengen Beweise der Dreieinigkeit aus der Vernunft gehöre. Dann fügt er hinzu: „Wer sich nun prüfet, ob er eine so große Einsicht in die unendliche Natur Gottes habe, um einen solchen Beweis gründlich zu führen, dem wird nach geschehener Prü-

fung gewiß die Lust vergehen, sich an einen solchen Beweis zu wagen ... Gott ist ein unendlicher Geist, und es muß die Dreieinigkeit eine der allereigenthümlichsten Vollkommenheiten der Gottheit seyn, welche aus der unendlichen Natur Gottes fließet. Hätten wir nun davon eine hinreichende Erkenntniß, so würden wir meinem Bedünken nach auch hinreichende Erkenntnißgründe haben, woraus die Dreieinigkeit könnte hergeleitet werden. Wir würden folglich im Stande seyn, die Dreieinigkeit aus der Vernunft zu beweisen. Wer unter den Menschen aber siehet das Unendliche ein? Wer kann ergründen, was ein unendlicher Geist vor Vorzüge und vor eigenthümliche Vollkommenheiten haben könne und müsse? Unser Verstand ist eingeschränkt, unsere Einsicht hat ihre Grenzen. Das Endliche begreift das Unendliche nicht; wir sind also nicht vermögend, das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit aus der Vernunft zu beweisen, und durch solchen Beweis zu machen, daß es in Ansehung unserer aufhöre, ein Geheimniß zu seyn" [a]).

Diesem läßt der Verfasser neun solcher sogenannten strengen Beweise aus der Vernunft nebst ihrer Widerlegung folgen, und schließt das Ganze alsdann mit den Gedanken von J. G. Canz über die Dreieinigkeit [b]).

Lessing hat die haupt'sche Schrift sogleich nach ihrem Erscheinen gelesen, und dieselbe ihm Interesse genug eingeflößt, daß er sie am 28. December 1751 schon in der vossischen Zeitung anzeigte, und diese Anzeige mit einem kurzen anerkennenden Urtheile begleitete.

„Wahrheit bleibt Wahrheit", sagt er daselbst [c]), „wenn sie gleich schlecht bewiesen wird, und derjenige, der schlechte Beweise für sie verwirft, verwirft sie deswegen nicht selbst. So unbillig als es folglich seyn würde, wenn man diejeni-

---

a) A. a. O. S. 273—276.

b) Einige zuletzt noch folgende Zusätze nicht zu erwähnen.

c) Lessing's sämmtl. Schr. Bd. III. S. 194. 195.

gen verdienten Männer, welche die Beweise von dem Daseyn Gottes durch eine prüfende Musterung gehen lassen und die wenigsten für richtig erkennen, für Gottesleugner halten wollte, eben so unbillig würde es seyn, wenn man dem Herrn Inspector Schuld geben wollte, daß er das Geheimniß der Dreyfaltigkeit nicht erkenne und annehme; da er der gelehrten Welt eine Sammlung der vornehmsten Gründe, die von verschiedenen Verfassern zur Erläuterung und zum Beweise desselben sind gebraucht worden, vorlegt, und diese Gründe mit seiner Beurtheilung begleitet, diese aber dergestalt ausgefallen ist, daß er 1) alle angeführten Gleichnisse zur Erläuterung der Dreyeinigkeit in dem göttlichen Wesen für unzulänglich und unrichtig erkläret, 2) verschiedene wahrscheinliche Beweise von eben dieser Lehre als solche nicht annimmt, 3) endlich aber alle strengen Beweise aus der Vernunft sowohl für die Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen überhaupt, als auch für die Dreyeinigkeit insonderheit verwirft. Diese drey Puncte machen die drey Hauptstücke seines Werks aus, indem er noch in dem ersten einige Anmerkungen über die Geheimnisse der Christen überhaupt vorausschickt. Alle, welche das Gründliche lieben, und die Wahrheit von dem Seichten und Ungegründeten gereiniget zu sehen wünschen, werden dieser Arbeit ihren Beyfall zuerkennen, und nur Handwerksgelehrte werden murren, wenn sie sehen, daß man Beweise, welche bei ihnen in Ansehen stehen, ob sie schon die Verjährung vor sich haben, weil sie dieses Namens unwürdig sind, aus ihrer Lage gehoben, und sie als unbrauchbare Grundsteine in dem Reiche der Wahrheit der Welt bekannt gemacht hat." —

Wer möchte nun wohl leugnen, daß es ganz in Lessing's Art war, durch diese Schrift sich reizen zu lassen, jetzt auch seinerseits eine Lösung dieser Aufgabe zu versuchen? Welches Interesse er an der Sache nahm, erkennen wir schon daraus, daß er Mendelssohn, gleich nach ihrem ersten Begegnen, Kenntniß von seinem Fragmente

gab, wie denn auch Naumann gewiß nur für ihn Müller um Mittheilung der wahrscheinlichen Erklärung des syst. de trinitate von Baumgarten gebeten hat a).

Aber wir haben

2) noch auf eine andere Schrift hinzuweisen, welche ein halbes Jahr später als die haupt'sche erschienen ist, und von der wir glauben, daß sie für Lessing eine noch nähere äußere Veranlassung geworden sey, sein Fragment „das Christenthum der Vernunft" zu schreiben und ihm gerade diesen Namen zu geben, wie wenig beide Aufsätze auch innerlich verwandt sind. Wir meinen die Ostern 1752 bei Haude und Spener anonym herausgekommene Broschüre „die Religion der Vernunft, entworfen von einem Mitgliede der königlich deutschen Gesellschaften zu Königsberg und Göttingen". Der Verfasser war Joh. Wilh. Hecker, damals Hauslehrer in einem gräflichen Hause zu Berlin, vermuthlich bei der verwittweten Gräfin Charlotte von Schwerin, geb. v. Arnim, welcher nebst der Reichsgräfin Sophie Charlotte von Bentinck das Schriftchen gewidmet ist; später war derselbe Professor am Gymnasium zu Stettin.

In dieser „Religion der Vernunft" wird in populärer Weise, nach leibnitzischen Grundsätzen, der kosmologische Beweis für das Daseyn Gottes, die Lehre von Gottes Eigenschaften und von der besten Welt, „in einer schönen deutschen Schreibart" vorgetragen und gezeigt, daß der Mensch über diese „angelegentlichsten, seine Beruhigung, seine zeitliche und ewige Glückseligkeit betreffenden Dinge" aus der Vernunft eine hinlängliche Gewißheit und Ueberzeugung erlangen könne. Das Schriftchen machte einiges

a) S. S. 72., wobei wir noch bemerken wollen, daß über die von Baumgarten gebrauchten wahrscheinlichen Gründe für die Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen Lessing in der haupt'schen Schrift schon Abschn. II. Hptst. 2. §. 96—98. nähere Angaben gefunden hatte.

Aufsehen. In der spener'schen Zeitung ward es am 13. Juli 1752 rühmend angezeigt, dann aber hinzugefügt, daß der Verfasser in seiner Begeisterung der Vernunft doch zu viele Stärke einräume. „Sie kann uns allein nicht", heißt es dort weiter, „zu einem so hohen Grade der Erkenntniß der Eigenschaften Gottes bringen, wie sich der gelehrte und geschickte Herr Verfasser vorstellt. Es gehört mehr dazu. Er ist ein gar zu philosophischer Lehrer der Religion. Wie wohl würde er gethan haben, wenn er die Verbindung der Religion der Vernunft mit dem Christenthume wenigstens einigermaßen bewiesen, und unsern göttlichen Erlöser nicht aus seiner Schrift völlig weggelassen hätte!"

Schärfer noch ward dieser Mangel in den Anmerkungen gerügt, welche im folgenden Jahre der M. Joh. Christoph Dommerich, Adjunct der philosophischen Facultät zu Helmstädt und Rector der großen Schule zu Wolfenbüttel, über „die Religion der Vernunft" erscheinen ließ und von denen vermuthlich er selbst zugleich in dem 31. Stücke der braunschweigischen Anzeigen Nachricht gab. Hier wird „die Religion der Vernunft" als eine naturalistische und indifferentistische Schrift bezeichnet, was Hecker veranlaßte, unterm 28. April 1753 in den berlinischen Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen der spener'schen Zeitung einen an den M. Dommerich, seinen ehemaligen Mitschüler und Studiengenossen auf der Universität Halle, gerichteten Brief abdrucken zu lassen, in welchem er sich gegen jene Beschuldigung vertheidigt und versichert, daß er ein Mensch sey, „der sich mit Mund und Herzen zu dem allerheiligsten Glauben unsers göttlichen Erlösers bekenne," hinzufügend, daß, wenn der Zweck seiner Schrift allerdings gewesen sey, auszuführen, wie weit die Vernunft ihn auf dem Wege zu seiner Glückseligkeit und wahrer Beruhigung bringen könne, daraus doch nicht geschlossen werden dürfe, daß er alle andere Ueberzeugung leugne. Dommerich könne niemals der geoffenbarten Religion einen größeren Vorzug vor der

natürlichen beilegen, als er selbst es thue. Daß er (auf die Nachricht in den braunschweigischen Anzeigen) nun auch seine Schrift selbst lesen werde, verspreche er ihm, nicht aber, daß er noch weiter darauf antworten werde. „Was sind wir beide, mein Herr?" schließt Hecker, „wie wenig stellen wir in der gelehrten Welt vor! Unsere Streitigkeiten würden nur zum Gelächter werden, wenn wir uns das Ansehen geben wollten, daß unsere verschiedenen Denkungsarten nothwendig wenigstens ganz Deutschland in zwei Parteien theilen möchten."

Beide Schriftchen wurden in dem Maihefte 1753 der baumgartischen Nachrichten von merkwürdigen Büchern angezeigt, mit dem Bemerken, daß, wenn Dommerich in dem seinigen viel Einsicht in den von ihm vertheidigten Lehrbegriff der geoffenbarten Religion und Eifer für denselben an den Tag gelegt, doch Niemand Hecker's öffentlich ausgesprochene Entschließung, diesen Streit nicht fortsetzen zu wollen, mißbilligen werde, „indem es dabei nicht sowohl auf streitige Lehrsätze der Religion, als auf eine streitige Auslegung und Deutung der bestrittenen Schrift ankommen würde, deren lehrreiche Beschaffenheit und reizende Schreibart die meisten Leser geneigt machen würde, sie nach einer der geoffenbarten Religion unschädlichen, ja vortheilhaften Absicht und Deutung zu verstehen, ohne dem Herrn Verfasser der Anmerkungen in Absicht der von ihm behaupteten allgemeinen Wahrheiten ihren Beifall zu versagen."

Daß auch Lessing auf „die Religion der Vernunft" und den darüber entstandenen Streit aufmerksam geworden sey, sehen wir aus dessen Briefe an seinen Vater vom 29. Mai 1753, in welchem er schreibt a): „„Die Religion der Vernunft", welche ich noch beigelegt habe, hat einen Menschen zum Verfasser, welcher hier in einem

a) Lessing's sämmtl. Schr. Bd. XII. S. 25.

gräflichen Hause Hofmeister ist. Sie hat einiges Aufsehen gemacht, wie denn auch Verschiedenes dawider geschrieben worden." Hieran nun mochte sich Lessing zwar nicht betheiligen, doch nahm er den regsten Antheil an der Sache.

War Hecker'n in Bezug auf seine Ausführung, der Mensch vermöge über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, wie über das Verhältniß Gottes zur Welt eine hinreichend sichere und beruhigende Ueberzeugung aus der Vernunft zu erlangen, zum Vorwurf gemacht worden, daß er dabei „die Verbindung der Religion der Vernunft mit dem Christenthum" ganz und gar aus dem Auge gelassen habe: so unternahm Lessing es nun, diese Aufgabe, unter Berücksichtigung jener Verbindung, in seiner Weise zu lösen.

Der Kern aller christlichen Lehre aber ist die Trinität, von welcher die erste Schrift freilich nachzuweisen gesucht hatte, daß sie aus der Vernunft nicht erkannt werden könne, sondern dem Menschen durch Offenbarung kundgethan werden müsse. Diese Ansicht theilte Lessing nicht, vielmehr hielt er dafür, daß die Trinität, wie die Schöpfung der Welt, aus dem Wesen Gottes, als dem einzig vollkommensten, sich entwickeln lasse, und so setzte er den beiden besprochenen Versuchen, dem populären Vortrage Hecker's, wie den theologisch-dogmatischen Betrachtungen Haupt's, seine speculative Lösung der Aufgabe in dem leider nur Fragment gebliebenen „Christenthum der Vernunft" entgegen, womit er dem wissenschaftlichen Standpuncte seiner Zeit weit vorgriff, und — ein Jüngling noch — zuerst die Richtung wies, welche nachmals die deutsche Speculation nahm.

Für diejenigen, welchen Lessing's Schriften nicht zur Hand seyn möchten, lassen wir zum Schlusse das Fragment selbst hier folgen.

Das Christenthum der Vernunft a).

§. 1.

Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können.

§. 2.

Das Vollkommenste ist er selbst; und also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können.

§. 3.

Vorstellen, wollen und schaffen ist bei Gott eines. Man kann also sagen: Alles, was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch.

§. 4.

Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der anderen abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt.

§. 5.

Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit; das ist, Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß.

§. 6.

Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder, welches noch besser seyn würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt,

---

a) Zuerst abgedruckt in dem von dem Bruder Karl Gotthold herausgegebenen theologischen Nachlaß Lessing's (Berlin, bei C. H. Voß und Sohn, 1784) unter Nr. 12. S. 219—226. In dem Vorworte bemerkt der Herausgeber in Bezug auf dieses Fragment (a. a. O. S. 35.): „Das Manuscript besteht aus vier Quartblättern. Schade, daß es so wenig ist; es ist nichts weniger als eine Hypothese, das Geheimniß der christlichen Religion von der Dreieinigkeit durch Vernunft zu erklären. Ob es dem Bibel- oder Vernunfttheologen, oder keinem behagen wird, mag die Zeit lehren." — In Lessing's sämmtl. Schr. findet sich das Fragment Bd. XI. S. 604—607.

die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint.

§. 7.

Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann; das ist, weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott seyn würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte.

§. 8.

Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild.

§. 9.

Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, desto größer ist die Harmonie zwischen ihnen. Die größte Harmonie muß also zwischen zwei Dingen seyn, welche Alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind.

§. 10.

Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott oder das identische Bild Gottes; und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgehet.

§. 11.

In dieser Harmonie ist Alles, was in dem Vater ist, und also auch Alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott.

§. 12.

Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott seyn würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wäre, und daß beide nicht Gott seyn könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle drei sind eines.

§. 13.

Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, das ist, er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkom-

menheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung.

§. 14.

Alle diese Wesen zusammen heißen die Welt.

§. 15.

Gott könnte seine Vollkommenheiten auf unendliche Arten zertheilt denken; es könnten also unendlich viel Welten möglich seyn, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte, und also auch unter diesen Arten die vollkommenste Art gedacht und dadurch wirklich gemacht hätte.

§. 16.

Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehrern und Wenigern, welche so auf einander folgen, daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt.

§. 17.

Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet seyn. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr, welches etwas mehr aber nie die letzte Grenze erreicht.

§. 18.

Eine solche Reihe muß eine unendliche Reihe seyn, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich.

§. 19.

Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung.

§. 20.

Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die andern haben, und keines etwas haben kann, welches die andern nicht hätten, so muß unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie seyn, aus welcher Harmonie Alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt, das ist in der Welt, vorgehet.

§. 21.

Bis hierher wird einst ein glücklicher Christ das Gebiet der Naturlehre erstrecken, doch erst nach langen Jahrhunderten, wenn man alle Erscheinungen in der Natur wird ergründet haben, so daß nichts mehr übrig ist, als sie auf ihre wahre Quelle zurückzuführen.

§. 22.

Da diese einfachen Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, so müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich seyn, sowie Theile dem Ganzen.

§. 23.

Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört auch dieses, daß er sich seiner Vollkommenheit bewußt ist, und dieses, daß er seinen Vollkommenheiten gemäß handeln kann: beide sind gleichsam das Siegel seiner Vollkommenheiten.

§. 24.

Mit den verschiedenen Graden seiner Vollkommenheiten müssen also auch verschiedene Grade des Bewußtseyns dieser Vollkommenheiten und der Vermögenheit, denselben gemäß zu handeln, verbunden seyn.

§. 25.

Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln, heißen moralische Wesen, das ist solche, welche einem Gesetze folgen können.

§. 26.

Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein anderes seyn, als: handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß.

§. 27.

Da in der Reihe der Wesen unmöglich ein Sprung stattfinden kann, so müssen auch solche Wesen existiren, welche sich ihrer Vollkommenheiten nicht deutlich genug bewußt sind — — — — — — — — — — — — —

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Aufhellung der nachexilischen Geschichte Israels nach den Büchern Esra und Nehemia.

Zweiter Artikel

von

J. G. Vaihinger.

In meiner ersten Mittheilung über diesen Gegenstand (1854, 1. S. 124—132. dieser Zeitschrift) habe ich noch die hergebrachte Ansicht getheilt, daß unter Ahasverus (Esr. 4, 6.) Kambyses, des Cyrus Sohn und Nachfolger, und unter Artasastha (Esr. 4, 7. 8. 11. 23.) der falsche Smerdes zu verstehen sey, dessen auch dort S. 125. namentlich erwähnt wird. Ohne nun den Ergebnissen jenes Aufsatzes untreu zu werden, welche mir vielmehr noch heute, wo mir derselbe gedruckt zu Gesicht kommt, ganz feststehen, ist mir durch fortgesetztes Nachdenken und die von Schulz 1853, 3. S. 685 ff. gegebene Anregung über die merkwürdige Stelle Esr. 4, 5—24. ein neues Licht aufgegangen.

Daß die zurückgekehrten Juden, wie den Tempelbau, so auch den Wiederaufbau ihrer Mauern auf dem Herzen trugen, ist schon an sich klar, und wird durch Ps. 102, 15., Dan. 9, 25. bestätigt. Ob sie es aber vor Artaxerxes dazu brachten, das kann aus der Stelle Esr. 4, 12. 13., auf welche ich mich damals stützte, nicht bewiesen werden, und fällt also dem Gebiete der Hypothesen anheim, wie Auberlen, „der Prophet Daniel", S. 117., richtig bemerkt.

Daß sie aber auf die Befestigung Jerusalems bedacht waren und die befehdete Stadt nicht ganz offen ließen, geht aus חָרוּץ Dan. 9, 25. hervor, das nach Gesenius einen Graben mit Einschluß des Festungswalles bedeutet. Nur scheint die Ansiedlung die offene Erlaubniß zur eigentlichen Einschließung der Stadt durch Mauern vor Nehemia's Bestellung zum Statthalter nicht erlangt zu haben, und wenn zuvor wirklich Mauern theilweise oder um die ganze Stadt aufgeführt wurden, so geschah das, wie beim Tempelbau (Esr. 5, 1—5.) zunächst auf eigene Faust und in der Hoffnung auf Nachsicht und Gewährenlassen von Seiten der persischen Könige. Aus Neh. 1, 3. 4. geht übrigens, wie ich damals bewiesen habe und der Augenschein lehrt, unwidersprechlich hervor, daß die Mauern Jerusalems vor dem zwanzigsten Regierungsjahr des Artaxerxes wirklich ausgebaut und die Thore eingesetzt waren, und daß die Zerstörung dieser mühsamen Arbeit ein ganz frisches Ereigniß war, welches die Gesandtschaft an den persischen Hof veranlaßte, und nur deßhalb den Nehemia so tief schmerzen konnte (Neh. 1, 4—11.).

Für diese Thatsache findet sich der Beweis in Esra 4, 6—24., welches Stück, wie ich schon damals richtig erkannte, Aufschluß über den Mauernbau Jerusalems vor Nehemia's Ankunft enthält, aber, wie ich jetzt mit Bestimmtheit einsehe, in eine spätere Zeit gehört. Der Verfasser will nämlich in diesem Capitel alle die Befeindungen der Samaritaner zusammenstellen, und reiht eben deßwegen hier, wie dergleichen sonst nicht selten ist, die ihm bekannten Urkunden sämmtlich ein.

Aufgefallen ist mir nun von jeher, daß ein und derselbe Königsname verschiedenen Regenten soll gegeben seyn, womit die Bibel, welche sich sonst überall in ihrer Genauigkeit bewährt, einer Undeutlichkeit schuldig würde. Auch reicht die hergebrachte Auskunft, welcher ich mich in der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche

1, 189. angeſchloſſen habe, nicht aus, wonach Ahasverus Gattungsname für verſchiedene Könige ſey, wie denn dieſelbe Anſicht auch bei dem Namen Artaſaſtha von einem Ungenannten ebendaſelbſt S. 553. vertreten wird. Was den Namen Ahasverus (אַחַשְׁוֵרוֹשׁ) Esra 4, 6. betrifft, ſo bezeichnet derſelbe Eſth. 1, 1. 10, 1. unſtreitig den König Xerxes, den Sohn und Nachfolger des Darius Hyſtaſpis. Xerxes aber iſt wohl nur eine Nebenform von Kyaxares, wie Andere nachgewieſen haben; ſo iſt es leicht zu erklären, daß unter demſelben Namen Dan. 9, 1. Kyaxares II. von Medien, und Tobias 14, 15. (Sept. Ἀσύηρος) Kyaxares I. verſtanden wird. Gilt nun der Name bei perſiſchen Königen nur für Xerxes, ſo iſt kein Grund vorhanden, Esr. 4, 6. einen andern König darunter zu verſtehen, und man iſt alſo nur durch die auch von Ewald (iſr. Geſch. 3, b. S. 119.) getheilte Vermuthung, daß dieſer König der unmittelbar auf Cyrus folgende ſeyn müſſe, auf die Vorausſetzung geleitet worden, daß darunter bloß Kambyſes verſtanden ſeyn könne. Dieſer erſte Irrthum hat ſich nachher in dem Namen Artaſaſtha fortgepflanzt, der Esra 4, 7. 8. 11. 23. mehrfach genannt iſt, obgleich אַרְתַּחְשַׁשְׂתְּא nur mit der kleinen Umbiegung des zweiten שׁ in ס, was bloß auf Rechnung der verſchiedenen Urkunden kommt, in dem gleichen Geſchichtswerke ſtets (Esr. 7, 1. 11., Neh. 2, 1. 5, 14. 13, 6.) Artaxerxes II. mit dem Zunamen Longimanus bezeichnet, ohne daß auch nur die geringſte Andeutung der Verſchiedenheit dieſer Perſonen gegeben wäre. Man iſt daher zu der Annahme berechtigt, daß, wie ſonſt, auch Esra 4, 6. unter Ahasverus Xerxes und Esra 4, 7 ff. unter Artaſaſtha Artaxerxes Langhand verſtanden ſey.

Daß aber Esra 4, 6—23. ein Einſchiebſel von Urkunden iſt, durch welche die Feindſeligkeit der umwohnenden Völker im Zuſammenhang mit V. 1—5. dargeſtellt werden will, geht durch Vergleichung von V. 5. mit V. 24. aufs ſchlagendſte hervor. V. 1—5. iſt einzig und allein vom

Tempelbau die Rede, den die Samaritaner in Gemeinschaft mit den Juden zu Stande bringen wollten, und V. 24. wird im Anschluß an V. 5., wo von den Umtrieben der Samaritaner in Folge des erhaltenen abschläglichen Bescheides seit Cyrus Tagen bis auf den Anfang der Regierungszeit Darius die Rede ist, gesagt: „In jener Zeit" — denn so muß בְּאֵדֵין im Gegensatz von אֱדַיִן übersetzt werden — „hörte auf das Werk am Hause Gottes zu Jerusalem und blieb liegen bis ins zweite Jahr des Königreichs Darius, des Königs in Persien." Es wird also in diesem Verse das Ergebniß aus V. 1—5. gezogen. Dagegen ist V. 6—23. nirgends vom Tempel und seinem Bau, sondern einzig vom Aufbau und der Wiederherstellung der Mauern die Rede. Dieß muß als etwas nicht unmittelbar Zusammenhängendes, dieß muß als Einschiebsel auffallen. Daß aber der König V. 7—23. nicht der falsche Smerdes seyn kann, geht auch aus dem Ansinnen der Verkläger V. 15. hervor, wo sie bitten, der König möge in den Chroniken seiner Väter nachschlagen lassen. Smerdes war der zweite nach Cyrus und der Voraussetzung nach sein Sohn. Er zählte also keine Ahnen vor ihm. Es paßt dagegen ganz auf Artaxerxes II., welcher der fünfte König nach Cyrus war. Zugleich ist die 4, 22. ausgesprochene Besorgniß wegen Schadens für den König ganz ähnlich mit der 7, 23. ausgesprochenen in dem anerkannt von Artaxerxes II. ausgegangenen Edicte.

Hieraus geht doch wohl mit Klarheit hervor, daß wir 4, 6—23. als ein Einschiebsel zu betrachten haben, welches der Verfasser hier einfügte, um den ganzen Verlauf der Feindseligkeit der umwohnenden Völker zusammen schauen zu lassen. Zuerst widerstrebten sie der Fortsetzung des angefangenen Tempelbaues und später ebenso dem Mauerbau. Vielleicht daß die Juden in den letzten Zeiten des Darius sich bereits an die solide Wiederherstellung der Mauer gewagt hatten, was die Gegner veranlaßt haben mochte, im Anfang der Regierung des Xerxes die 4, 6. genannte Klag-

schrift einzusenden, wo sie denn auch bei den Umtrieben Haman's gegen die Juden (Esth. 3, 1 ff.) ihre Absicht leicht erreichen mochten. Wie viel später durch Esther und Mardochai in der Lage der Ansiedlung verbessert wurde, müssen wir dahingestellt seyn lassen, da wir keine Nachrichten besitzen; aber wenn irgend etwas zu Gunsten der in Palästina wohnenden Juden geschah, so wird es sich auf den Mauerbau bezogen haben, der allen so nahe am Herzen lag, wie wir aus der Bereitwilligkeit sehen, mit welcher man dem Nehemia später hierin entgegenkam.

Zu den Zeiten Artaxerxes aber, und zwar nicht im Anfange seiner Regierungszeit, wie aus 4, 7. hervorgeht, sondern während Esra bereits in Jerusalem wirkte, wurde das Bedürfniß der völligen Wiederherstellung der Mauern aufs Neue rege. Darauf dürfte sich das Esra 4, 7. berührte Schreiben an den König beziehen, welches Ewald (isr. Gesch. 3, b. S. 120.) als ein Schreiben vornehmer Einwohner von Jerusalem an den König Artaxerxes betrachtet, was sich nicht gerade bestreiten läßt, obgleich die dort genannten Namen sonst nicht mehr vorkommen, und obgleich Esra nicht mit genannt ist, dem als Priester und Gesetzlehrer die Mitleitung dieser Angelegenheit nicht zukam. Jedenfalls müssen wir aber voraussetzen, daß im 15. bis 20. Regierungsjahr des Artaxerxes dieser Mauerbau wirklich zu Stande gekommen war, wenn wir Esra 4, 8—22. und Nehemia 1, 1—4. verstehen wollen. Hier wird uns von einem Schreiben Rehums, des königlichen Befehlshabers in Samarien, und des Staatsschreibers Simsai berichtet, das sie in Gemeinschaft mit ihrem Rathe an den König abgefaßt haben. Ohne Zweifel hatten sie zuvor ähnliche Schritte bei den Juden selbst dagegen gethan, wie zu Anfang der Regierung des Darius Thatnai u. s. w. gegen die Fortsetzung des Tempelbaues, 5, 1—5 ff. Die Juden aber, eingedenk des Gelingens ihrer Unternehmung trotz ähnlicher Hindernisse früherer Zeit, werden sich an diese Vor-

stellungen nicht gekehrt, eine ähnliche Antwort wie 5, 4. 11 ff. gegeben und im Vertrauen auf die Gunst des Königs und vielleicht auch den Einfluß Nehemia's am persischen Hofe den Mauerbau rasch fortgesetzt haben. Dieß veranlaßte nun das Schreiben 4, 11—16. Gegen die Erwartung kam aber nun dießmal eine für die Gegner zustimmende Antwort des Königs (4, 17—22.), von der vielleicht Nehemia bei den Cabalen und Intriguen des Hofes nichts erfahren hatte. Da die Ankläger in demselben angewiesen wurden, den Mauerbau zu hindern, so zogen sie, von den Samaritanern freudig begleitet, eilends hinauf zu den Juden gen Jerusalem und wehreten ihnen mit mächtigem Arm (4, 23.). Damals nun zerrissen sie die Mauern von Jerusalem und verbrannten ihre Thore mit Feuer (Neh. 1, 3.). Wenn dieß im 19. Jahr des Artaxerres geschah, so ist dadurch die Gesandtschaft an den Hof hervorgerufen worden, zu der man einen Bruder des Nehemia mitgab, weil man auf den Einfluß dieses Mannes viel vertraute; und nun wird auch klar, warum derselbe so bestürzt war, als er diese ihm unerwartete Nachricht hörte. Das Ausschreiben des Königs (4, 17. bis 22.) war entweder dem Mundschenken nicht bekannt geworden, wie man denn wohl glauben kann, daß die widrig gesinnte Hofpartei es ihm geflissentlich verbarg, oder er hatte die traurigen Folgen nicht vermuthet, welche ihm die Gesandtschaft mit seinem Bruder an der Spitze (Neh. 1, 1—3.) meldete. Da aber in dem Edicte (4, 21.) der König sich den Befehl zur Erbauung der Mauern dennoch vorbehalten hatte, so konnte bei dem Charakter des Artaxerres, der auch sonst als ein schwankender bezeichnet wird, Nehemia hoffen, diesen Befehl unter Gottes Beistand auszuwirken. Man begreift aber nun, warum vier Monate (Neh. 2, 1.) nöthig waren, um am Hofe und beim König allmählich die Hindernisse zu entfernen, welche der Gewährung entgegenstanden, und den König, ohne Zweifel auch durch seine Gemahlin (Neh. 2, 6.), dahin zu bestimmen, daß er

den Befehl zum Aufbau der Mauer gab und denselben durch Nehemia als neu eingesetzten Statthalter vollziehen ließ. So löst sich auf befriedigende Weise eine Schwierigkeit in jener alten Geschichte, nachdem Esra 4, 6—23. richtig gedeutet ist, und wir erhalten über einen Zeitraum und über ein Ereigniß geschichtliches Licht, wo bisher die dichteste Finsterniß herrschte.

2.

Zur Untersuchung über den Abschluß des alttestamentlichen Kanons.

Von

J. G. Vaihinger.

Es mag sich mit der Stelle 2 Kön. 22, 8—11. sonst verhalten, wie man will, so viel geht jedenfalls aus ihr hervor, daß zur Zeit des Königs Josia, in dessen achtzehntem Regierungsjahr, die fünf Bücher Mose vorhanden waren, also der erste Theil der alttestamentlichen Bücherssammlung, welcher unter dem Ausdruck Gesetz bekannt war (Matth. 5, 17.). Dieses Gesetzbuch ward von nun an ein Heiligthum des Volkes und wurde fleißig gelesen und erforscht. Esra wird uns bald nach dem Exil als ein geschickter Schriftgelehrter im Gesetze Mose's genannt, der also bereits auf eine gelehrte Weise dasselbe auslegte (Esra 7, 6.).

Neben dem vollständigen und abgeschlossenen Gesetzbuch, bei dem ich es unentschieden lassen will, ob nach Ewald (israel. Gesch. 1. S. 73 ff.) auch das Buch Josua als ein integrirender Theil dazu gehörte, waren aber zu derselben Zeit schon andere Theile der heiligen Schrift im Umlauf, ohne jedoch als kanonisch angesehen zu werden.

Propheten, Geschichtsbücher, Psalm- und Spruchsammlungen waren vorhanden, aber noch nicht zu kanonischem Ansehen gebracht, um was es sich hier allein handelt.

Die Stelle 2 Makk. 2, 13. gibt zu verstehen, daß Nehemia, ohne Zweifel im Einverständniß und unter Leitung Esra's, eine zweite Sammlung mit kanonischem Ansehen veranstaltet hat, und zwar diejenige, welche unter dem Namen Propheten bekannt ist, und sowohl die ersten Propheten, Josua, Richter, Samuel und die Könige, als auch die drei großen und die zwölf kleinen Propheten umfaßt, wie dieser Theil in den hebräischen Bibeln abgesondert ist. Zu jener Zeit waren gewiß die meisten Schriften des dritten Theiles, der Hagiographa, schon im Gebrauche, aber sie waren noch nicht kanonisirt. Es fragt sich nun: wann wurde auch dieser letzte Theil abgeschlossen und kanonisirt?

Um hierüber Aufschluß zu erhalten, müssen wir uns aus der Vorrede zu Jesus Sirach belehren lassen. Als dieser das Werk seines Großvaters aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzte, war der Kanon bereits geschlossen, was wir nicht sowohl daraus ersehen, daß das Buch Sirach nicht mehr in denselben aufgenommen wurde, sondern vielmehr daraus, daß er vom Gesetz, den Propheten und den andern nach ihnen folgenden Schriften redet. Dieß ist doch wohl eine deutliche Hinweisung auf den Abschluß des Kanons und wird auch allgemein dafür angenommen. Nachher wird wieder von dem Lesen des Gesetzes, der Propheten und der andern väterlichen Bücher geredet. Wenn der Kanon des alten Testaments zu der Zeit geschlossen war, so hätten wir bloß noch zu untersuchen, um welche Zeit der Enkel des Jesus Sirach seine Uebersetzung geschrieben hat.

Hier begeht nun Ewald (isr. Gesch. 3, b. S. 299.) einen bedeutenden Fehler, wenn er in Uebereinstimmung mit De Wette's Einleitung ins alte Testament, 2. Auflage, S. 427., annimmt, unter dem in jener Vorrede genannten Ptolemäus Euergetes sey Ptolemäus Physkon (145—116

v. Chr.) gemeint, und wenn er ausdrücklich dazu setzt, an Ptolemäus Euergetes II. sey schon deßhalb nicht zu denken, weil dieser nur 25 Jahre, 247—222 v. Chr., geherrscht habe. Allein Ewald konnte ja aus seiner eigenen Zeittafel, S. 566., leicht ersehen, daß auch Ptolemäus Physkon nicht länger als 28 Jahre über Aegypten herrschte. Zwar erhielt Physkon nach der Empörung der Alexandriner unter seinem älteren Bruder Philometor seit 169 einen Antheil an der Regierung; bei neu entstandenem Streite aber erhielt er nicht Aegypten, sondern Cyrene und Lybien und durch Spruch der Römer noch Cypern, das ihm aber von seinem Bruder wieder entrissen ward, welcher bis 145 v. Chr. über Aegypten und Cypern herrschte. Man kann also die Regierungszeit nicht von 169 v. Chr. an datiren, am wenigsten von Aegypten aus, wo der Enkel Sirach's schrieb und Physkon erst 145 v. Chr. zur Regierung gelangte.

Ein zweiter Gegenbeweis liegt darin, daß ihm der Name Euergetes durchaus nicht allgemein beigelegt wurde; man hieß ihn vielmehr *Κακεργέτης* und nur allgemein Physkon. Es müßte also eine nähere Bezeichnung erwartet werden, wenn dieser Physkon hier gemeint wäre.

Der dritte Gegenbeweis liegt darin, daß der Ausdruck *ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως* gar nicht das Regierungsjahr des Königs bezeichnen kann. Dieß wäre nur möglich, wenn *ἐπὶ* weggeworfen würde, wozu nirgends ein Recht ist. Man muß also das 38. Jahr auf die Lebenszeit des Uebersetzers beziehen, wie dieß schon von Jahn (Einl. 2, 928.) und Linde (Uebersetzung Jesus Sirach's. Lpz. 1782) geschehen ist. Da nun diese Jahreszahl für die Untersuchung wegfällt, so ist die Wahl eines dieser Fürsten aus anderen Gründen zu entnehmen, und unter Erwägung des bisher Gesagten neigt sich die Wagschale bereits auf die Seite von Euergetes II., der allgemein so genannt wurde, was bei Ptolemäus Physkon durchaus nicht der Fall war.

Sirach preist Cap. 50, 1—22. den Hohenpriester Simon, Sohn des Onias. Nun gab es zwei dieses Namens, deren beiderseitige Väter Onia hießen. Es fragt sich nun: welchen von beiden meinte Jesus Sirach? Hätte er den zweiten im Auge gehabt, der von 219—199 das Hoheprieteramt führte, so müßte man erwarten, daß er ihn näher bezeichne, da er doch den zwischen Nehemia und diesem mitten inne liegenden berühmteren Simon kannte. Er hätte also sagen müssen: Simon, der Sohn des Onias, des Sohnes Manasse, wodurch er allein kenntlich geworden wäre, eine Weise, wie sie bei den Hebräern oft genug vorkommt. Diese nähere Bezeichnung über den Vater hinaus war aber nicht nöthig, wenn er Simon I. oder Gerechten meinte, da vor ihm kein Hoheprieſter dieses Namens vorhanden war. Daß Sirach ihn nicht näher bezeichnete, gibt den Grund dafür, daß er einen zweiten Hohenpriester Simon noch nicht gekannt, also vor demselben gelebt hat.

Hätte Sirach 50, 1—22. von Simon dem Zweiten geredet, so müßte es sehr auffallen, warum er Simon I. überging, der in der Tradition viel höher steht als Simon II., den Beinamen des Gerechten trug und in der Mischna als Beschließer der großen Synagoge, d. h. als einer der letzten großen Lehrer aus der Zeit der Entstehung des Kanons, gerühmt wird (Ewald, isr. Gesch. 3, b. S. 307.). Von ihm, welcher 310—291 v. Chr. Hoheprieſter war, hat sich der Spruch erhalten: „Auf drei Dingen beruhet die Welt, auf Lehre, Gottesdienst und guten Werken.“ Von Simon dem Zweiten aber weiß man gar nichts, als was 3 Makk. 1. 2. von ihm steht. Er war also bei weitem nicht ein so hervorragender, zur Begeisterung für sich hinreißender Mann wie Simon der Gerechte.

Der Simon, welchen Sirach preist, hat den Tempel mit Säulen geziert, die Mauer an dem Tempel um das Doppelte erhöht, das eherne Meer frisch eingefaßt, die Stadt Jerusalem mit einem Wall befestigt, wider Belage-

rung geschützt und das Volk von Gefahr errettet und zur rechten Ordnung gebracht. Nach der ganzen Beschreibung 50, 1—22. kannte ihn Sirach persönlich, und hat folglich kurz nach seinem Tod geschrieben.

Konnte Sirach Simon den Gerechten nicht wohl übergehen, so muß er zu seinen Zeiten geschrieben haben. Dafür spricht der ganze Inhalt des Buches Sirach, und es ist keine Stelle anzuführen, welche auf eine spätere Zeit hindeutete. Hat nun Sirach diesen Mann geschildert, wie er denn am passendsten nach dem Hohenpriester Josua und dem Statthalter Nehemia auftritt, da die dazwischen liegenden Hohenpriester nicht solche Bedeutung hatten, so gehört auch die Uebersetzung in die Zeit des Ptolemäus Euergetes (246—221 v. Chr.). Denn Sirach kann, da Simon der Gerechte 291 v. Chr. starb, nicht wohl später als 270—260 v. Chr. geschrieben haben, und der Enkel mag, wenn er beim Tode seines Großvaters 20 Jahre zählte, im Anfang der Regierung des Ptolemäus nach Aegypten gekommen sein. — Die Stellen 2, 1. 2. 12—14. 10, 8—10. 32, 22 ff. 33, 1—13. 36, 13—17., welche Hitzig, Psalmen 2. S. 118., für die Abfassung während des Befreiungskrieges anführt, beweisen nichts, und die Ansicht Haßler's, daß Jesus Sirach im Jahre 180 v. Chr. geschrieben worden sey, ruht auf keinem guten Grunde.

Zu der Zeit, als Jesus Sirach ins Griechische übersetzt wurde, waren nach der Vorrede auch die übrigen Schriften des A. T. bereits in das Griechische übertragen, und zwar nach der Ueberlieferung unter Ptolemäus Philadelphus (285—247 v. Chr.), einer Zeit, wo der Uebersetzungstrieb für die griechisch redenden Juden recht im Gange war. Mit dieser Zeitbestimmung erhalten wir das Datum für Schließung des Kanons auf ziemlich sichere Weise. Wir haben dieses Ereigniß während des Hohepriesterthums von Simon II. zu setzen. Damit stimmen auch die Geschlechtsregister der

Familie David's und Ahron's in der Chronik und Nehemia zusammen, welche bis in das vierte Jahrhundert herabreichen. Dieß ist auch das Ergebniß Eichhorn's in seiner Einleitung, 3. Aufl. 1, 138: „Kurz, die Geschichte spricht dafür, daß bald nach der neuen Gründung des hebräischen Staates in Palästina der Kanon festgesetzt und damals alle die Bücher darin aufgenommen wurden, welche wir jetzt darin finden."

Aber wie verhält es sich mit Daniel? Bei diesem ist ja die Kritik fast einverstanden, daß dieses Buch kaum vor dem Ausbruch der Makkabäer-Kriege könne geschrieben seyn. Ich muß gestehen, die große Ausführlichkeit und gleichsam geschichtliche Genauigkeit dieses Buches im 10. und 11. Kapitel, welche ganz anderer Art ist, als die übrigen prophetischen Schriften, ist mir ebenso wie die Sprache, welche eher eine jüngere Zeit verräth, lange ein Anstoß gewesen, ebenso wie der Umstand, daß, wenn Esra und Nehemia die Propheten sammelten und kanonisirten, man auch das Buch Daniel an der Stelle erwarten sollte, welche ihm Luther in der Uebersetzung gegeben hat, wenn es dazumal schon geschrieben war. Aber Daniel ist nicht sowohl Prophet als vielmehr Apokalyptiker. Somit war es ein richtiger Tact, wenn ihn Esra und Nehemia nicht den Propheten beizählten, noch ihnen einreihten, obgleich das Buch damals vorhanden und bekannt war. Es ist also seine Stellung unter den Hagiographen durch seinen Charakter als Apokalyptik gerechtfertigt. Diese Eigenthümlichkeit wird auch bei der Sprache in Betracht gezogen werden müssen.

Wenn nun sonst Alles dafür spricht, daß der Kanon zur Zeit Simon's des Gerechten, als des letzten großen Lehrers der großen Synagoge, abgeschlossen wurde, so gewinnt die Kritik einen neuen Anhaltspunct auch bei Daniel, und wird, je genauer sie denselben erforscht, um so mehr auf die Ueberzeugung von der früheren Abfassung dieses Buches kom-

men, womit ihm allein sein kanonischer Werth gesichert ist, der völlig vernichtet würde, wenn das Buch erst zur Zeit der Makkabäer geschrieben wäre.

3.

Bemerkungen zu Philipper 2, 5—14.,

besonders in Betreff des „οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ".

Von

C. M. Kähler, Pastor in Brügge bei Kiel.

Es ist über die obige Stelle bereits so viel geschrieben und über ihren Sinn im Ganzen, wie im Einzelnen, so Gutes geschrieben worden, daß es als durchaus überflüssig erscheinen könnte, die reiche Litteratur zu derselben durch neue Tractate noch umfassender zu machen, als sie bereits ist. Dennoch sind, wie mir scheint, die Schwierigkeiten, womit die Auslegung jener Stelle zu kämpfen hat, noch nicht völlig beseitigt, und besonders ist es das οὐχ ἁρπαγμὸν ꝛc., was selbst von einem Hofmann a) noch nicht auf eine so völlig befriedigende Weise ausgelegt zu seyn scheint, daß die Bedenken, die Baur b) in Betreff jener Aussage erhoben hat, als hinlänglich beseitigt angesehen werden könnten. Wenn ich nun in den vorliegenden Zeilen den Versuch mache, die noch obwaltende Schwierigkeit zu heben, so werde ich mich dabei der Kürze möglichst zu befleißigen suchen, indem ich das, was Hofmann, Wie-

a) Schriftbeweis, I. S. 131 ꝛc.
b) Paulus, der Apostel Jesu Christi, S. 458 ꝛc.

finger, de Wette u. A. über jene Stelle gesagt haben, als bekannt voraussetze, und mich nur auf das beschränke, was noch zur Ergänzung und theilweisen Berichtigung zu sagen ist, wobei sich übrigens von selbst versteht, daß ich mich gern zurechtweisen lasse, wenn meine Bemerkungen als irrthümlich sich erweisen sollten.

Was nun in der erwähnten Stelle, wo es heißt, Christus, der in der Person Jesu Mensch geworden, habe das Wie Gott seyn nicht als einen Gegenstand des Raubes, d. h. gewaltsamer, widerrechtlicher Aneignung, angesehen, vor Allem ins Auge gefaßt werden muß, ist dieß, daß Paulus bei dieser Aussage das Verhalten Christi mit dem Verhalten der ersten Menschen nach 1 Mos. 3. paralleliſirt, und mit dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auf das bekannte geschichtliche Factum verweiſet, so daß das ἴσα θεῷ nur eine Uebersetzung des כֵּאלֹהִים ist (1 Mos. 3, 5.). Es ist nun offenbar etwas ganz Anderes, wenn man das οὐχ ἡγήσατο in dem Sinne faßt, daß es von Christo, ohne daß er mit einem Andern verglichen würde, aussagt, was er hätte thun können, aber nicht that, als wenn man darin diesen Gedanken findet: der erste Mensch, der nicht Gott war, wollte seyn wie Gott; Christus dagegen, der Gott war, — ἑαυτὸν ἐκένωσεν. „Ein Seyn gleich göttlichem Seyn läßt sich nur von dem aussagen, welcher nicht Gott ist", also nicht von Christo, selbst wenn man an ihn als den Menschen Jesus denkt; denn in der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm wird seine θεότης nicht in der Weise von ihm gesondert, daß, wenn er ihr für die Wahrnehmung die ihr entsprechende Erscheinung, also die μορφὴ θεοῦ, hätte geben wollen, von ihm gesagt werden könnte, er habe gewaltsam ein ihm nicht eignendes Gut an sich genommen. Wollte man sagen: es war einmal mit seiner Bestimmung als Erlöser gegeben, daß, wenn er Mensch werden und nach dem Rath des Vaters die Welt erlösen wollte, er eo ipso sich jener

Gottesgestalt begeben mußte, so daß, wenn er sie nun gleichwohl sich hätte aneignen wollen, dieß ein ἁρπαγμὸς gewesen wäre, so ist dagegen zu erinnern, daß Paulus nicht davon redet, was Christus als der bereits Mensch Gewordene nicht gethan, sondern was er nicht gethan, als er Mensch wurde, wo also noch die μορφὴ θεοῦ ihm eignete. Nun aber wird von Christo negirt, was bei einem Andern sich fand, bei Adam, und diese Negation hat schon an sich ihre völlige Berechtigung in dem principium determinationis omnimodae, wornach Jegliches durchgängig bestimmt ist, also auch Christus in Beziehung auf das Verhalten Adam's, es wird contradictorisch von ihm negirt. Von Christo kann das ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ so wenig ausgesagt werden, wie von dem Hellen, daß es dunkel, oder von dem Nassen, daß es trocken sey. Wenn es aber von ihm negirt wird, so geschieht es, wie gesagt, eben um des Verhaltens der ersten Menschen willen, dem Paulus das Verhalten Christi entgegenstellt. Es bedurfte, um seinen Lesern hierin verständlich zu werden, eben nicht vieler Worte, denn die Geschichte des Falls der ersten Menschen war den Christen zu Philippi, zumal den Judenchristen, so bekannt, daß das sehr bezeichnende Wort des Apostels sie, die ohnehin fast nur historisch unterwiesen waren, sofort an das alte „Ihr werdet seyn wie Gott" erinnern mußte. Wie viele kurze, versteckte Anspielungen auf alttestamentliche Worte oder Thatsachen kommen in den Briefen unseres Apostels vor, die einem christlichen Handwerker damaliger Zeit vielleicht verständlicher waren, als manchem christlichen Gelehrten unserer Zeit! Und blieben sie unverstanden, so lag es zum Theil darin, daß Paulus nicht eben zu den populären Schriftstellern gehört.

Auf die von Paulus beabsichtigte Parallele zwischen Christus und Adam scheint nun auch das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων hinzuweisen. Dem Inhalte nach besagt dieß al-

lerdings ungefähr dasselbe, was Kol. 1, 15. das εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, aber der Grund, warum Paulus hier nicht diesen, sondern vielmehr jenen Ausdruck gebraucht, ist wohl der, daß Christus von Adam unterschieden werden soll, der ja auch ein Bild Gottes a) war. Adam aber war nicht Gott, „wogegen μορφὴ θεοῦ zu ihrer Voraussetzung die θεότης hat".

Statt nun länger bei der Form des Ausdrucks mich aufzuhalten, will ich nur noch auf den Gedankeninhalt unserer Stelle aufmerksam machen. Durch die Parallele mit Adam gewinnt diese Stelle einen viel reichern Inhalt, als wenn Paulus bloß gesagt hätte: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ἑαυτὸν ἐκένωσε. Die Philipper, die der Apostel zur Selbstverleugnung ermahnt, werden nicht nur auf Christum, sondern zugleich auf Adam hingewiesen. Die Gefahr lag nahe, daß sich an ihnen wiederholte, was mit den ersten Menschen geschehen war. Wie ähnlich war ihre Situation derjenigen der ersten Menschen! Sie, als die durch Christum Erlöseten, waren ja erneuert zu dem Bilde Gottes, nicht anders, als ob Gott abermal gesagt hätte: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey." Wie groß war ihre Christenherrlichkeit! Οὓς προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε, καὶ οὓς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδι-

---

a) Bei ἐν μορφῇ wird an das בְּצַלְמֵנוּ 1 Mos. 1, 26. gedacht. Vgl. Hävernick's Vorlesungen über die Theol. d. A. T. S. 81. Anm. Steht schon צֶלֶם für sich weit unter μορφή, so schließt es, was die ersten Menschen betrifft, durch das beigefügte כִּדְמוּתֵנוּ vollends die Gottgleichheit aus. Das diesem Ausdrucke entsprechende ἐν ὁμοιώματι bei Paulus scheint nach seinem historischen Zusammenhange nicht nur sagen zu wollen, daß Christus „auf gleiche Weise wie die Menschen" geworden und geboren ist, sondern zugleich, daß er seinem Wesen nach ebenso hoch über der Menschengestalt, als der Mensch seinem Wesen nach unter der Gottesgestalt stand.

καίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε (Röm. 8, 30.). Nun aber war, nicht von der gewöhnlichen weltlichen Begehrlichkeit, sondern eben von ihrer Christenherrlichkeit aus das Verlangen in ihnen entstanden, oder vielmehr es hatte an jene sich das Verlangen angeschlossen, ihr geistliches Gut zu einem Mittel für Erlangung äußerlicher Ehre zu machen; sie geriethen in einen verkehrten Wettstreit, indem sie sich Einer über den Andern erheben wollten (ἐριθεία, κενοδοξία). Was war das anders, als daß der Versucher sich vor diese Neugeschaffenen abermal stellte, sie in eine falsche Ruhe zu bringen suchte und sprach: Ihr werdet seyn wie Gott! Die erste Sünde ist die Mutter alles Stolzes und Hochmuths, und wer in diesen Hochmuth fällt, der geht den Weg der ersten Sünde. Im hochmüthigen Trachten nach irdischer Herrlichkeit sieht der Mensch das, was Gott gehört, an als sein Eigenthum, er will, verblendet von den Einflüsterungen des Teufels, es gewaltsam an sich reißen, und nicht auf dem Wege demüthiger Selbstentäußerung erlangen, worauf allein es zu erlangen ist. Was er an sich rafft — was ist's? Nicht die wahrhaftige Herrlichkeit, sondern eine „κενὴ δόξα", die mit Jammer und Verzweiflung endet. Davor warnt der Apostel die theuern Philipper und will dieß sagen mit dem οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Es heißt nicht: ἥρπασε oder ἡρπάσατο, denn eben in dem ἡγεῖσθαι, wie in dem früheren κενοδοξία, ist die Nichtigkeit, der Wahn ausgesprochen, der mit dem Trachten nach dem εἶναι ἴσα θεῷ verbunden ist. Man muß nach unserer Auslegung der Stelle das Wie Gott seyn nicht in irgendwelche Vergleichung stellen mit dem vorhergehenden ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν; denn auf jenes Factum in der Schöpfung bezogen, hat es nur die Bedeutung einer vom Teufel vorgespiegelten, also einer Wahnherrlichkeit.

Aber dieser besprochene Gedanke ist nur die Unterlage

des Hauptgedankens, den Paulus ausspricht, wornach er die Philipper auf Christum verweiset, der, im Gegensatze zu Adam, welcher Mensch war und seyn wollte wie Gott, — Gott war und nichts seyn wollte als Mensch. Er entäußerte sich. Diese Selbstentäußerung wird V. 7. und 8. nach zwei Seiten hin näher bestimmt, einmal nach dem Zustand oder der Existenzform, in die er aus der Gottesgestalt überging, und dann nach seinem Verhalten in diesem Zustande. Was das Erstere anbelangt, so wird gesagt: er nahm Knechtsgestalt an. Da hierin aber noch nicht ausgesprochen ist, daß es eben die Gestalt eines Menschen war, worin er Gott diente, weil ja auch die Engel, εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενοι (Hebr. 1, 14.), in irgendwelcher Gestalt erscheinen, ohne wahrhaftige Menschen zu werden, so wird hinzugefügt: 1) Christus sey „auf gleiche Weise wie die Menschen geworden oder geboren", und 2) er habe sich auch von der Geburt an in seiner ganzen Haltung als Mensch dargestellt, sey als solcher wahrgenommen worden, woraus erhellt, daß seine irdische Existenzform die völlig menschliche gewesen sey. Nun hätte aber Christus wahrhaftiger Mensch seyn und als solcher auch Gott dienen können, ohne daß darum schon die Nothwendigkeit vorlag, auch ein in Leiden und Schmach ausgehendes Leben zu führen. Dieß aber war das zweite Moment seiner Selbstentäußerung: er erniedrigte sich in seinem Gehorsam gegen Gott in dem Grade, daß er sich dem schmählichen Kreuzestode unterwarf. Hierin nun lag für die Philipper die kräftigste Aufforderung, daß sie um ihrer Gemeinschaft willen mit dem Herrn demüthig ihrer selbst vergäßen, mit dem ganzen Reichthum der ihnen von Gott verliehenen Herrlichkeit sich in den Dienst Gottes stellten, und so ganz der Menschheit sich zu eigen gäben, selbst die bittersten Leiden nicht scheuend, wenn es gälte, in aufopfernder Liebe Einer dem Andern zu dienen.

Aber nicht nur in der Menschwerdung und in der Ge-

stalt des irdischen Lebens Christi, sondern auch in der nachfolgenden Erhöhung desselben lag für die Philipper ein mächtiger Antrieb zur Selbstverleugnung. Es heißt: „Darum auch hat Gott ihn hoch erhöhet, und hat ihm geschenkt den Namen, der über jeglichen Namen ist." Das διὸ und das χαρίζεσθαι steht im Gegensatze zu dem obigen „das Wie Gott seyn als einen Raub ansehen". Dreierlei liegt in jenem Satze: 1) allerdings gibt es eine Herrlichkeit für den Menschen, die er erstreben soll, eine wahrhaftige δόξα, die nach Werth und Dauer weit über der eitlen, nichtigen δόξα steht, wornach der Ehrgeizige hascht; 2) aber sie ist nicht etwas, das der Mensch als ein ihm Zugehöriges anzusehen hätte, so daß er nach Recht und Verdienst es an sich nehmen könnte, sondern es ist ein Gott Eignendes, das er als ein χάρισμα dem Menschen zugedacht hat und ertheilt; selbst Jesu ist es geschenkt; und 3) Gott hat die Ordnung gesetzt, daß es, statt auf dem Wege ehrgeizigen Strebens erlangt werden zu können, vielmehr nur auf dem Wege einer demüthigen, sich selbst verleugnenden, für das Wohl der Menschheit sich opfernden Liebe erlangt wird. — Nun macht der Apostel weiter darauf aufmerksam, worin denn eigentlich diese δόξα oder ὕψωσις besteht. Gott hat Christo „den Namen geschenkt, der über jeglichen Namen ist". Daß hier von einer Verherrlichung des Namens die Rede ist, hat darin seinen Grund, daß der Apostel es mit Ehrgeizigen zu thun hat, die ja eben nach Verherrlichung ihres Namens streben. Nun gut, will er sagen, die von uns zu erstrebende δόξα besteht auch eben in der Verherrlichung unseres Namens, und zwar, nach unserer Gemeinschaft mit Christo, in einer ὑπερύψωσις unseres Namens; aber es ist nicht ein Name, den wir in ehrgeizigem Streben uns selber machen, sondern der Name, der uns nach unserem auf dem Wege jener demüthigen Selbstverleugnung vollbrachten Werk gebührt. Bei dem Herrn

ist es der Name „Jesus Christus" oder umgekehrt „Christus Jesus", den er führt, weil er, obwohl „ursprünglich [a]) (ὑπάρχων) in Gottesgestalt", in der Person Jesu sich seiner Herrlichkeit begeben, nämlich Knechtsgestalt angenommen, in menschlicher Existenzform bis zum schmählichen Kreuzestode Gehorsam gegen Gott geübt und so die Welt erlöset hat. Beachtet doch, daß die ganze Herrlichkeit seiner Erhöhung an seinem Namen hängt, dieser sein Name aber unzertrennlich ist von seinem in unbedingtem Gehorsam gegen Gott und in der bis zum schmählichen Sterben sich selbstverleugnenden Liebe zur Menschheit ausgeführten Werke. Geht ihm auf diesem Wege nach. Die wahrhaftige Namensverherrlichung wird nicht der κενοδοξία zu Theil, in der der Mensch sich selbstsüchtig isolirt und, statt sich und seine ihm von Gott verliehene Ebenbildlichkeit an und für die Menschheit hinzugeben, vielmehr seyn will wie Gott und Alles auf sich bezieht.

Ist dieß nun der unseren Textesworten zu Grunde liegende Gedanke des Apostels, so ist daraus zugleich zu ersehen, wie man über die Erhöhung Christi zu denken hat. Es läßt sich dabei auf zwiefache Weise verfahren. Man kann nämlich die Persönlichkeit Christi isoliren, d. h. außer ihrem Zusammenhange mit dem Erlösungswerke betrachten, und nun fragen, worin ihre ὕψωσις bestehe. Da ließe sich nun etwa sagen, die Erhöhung sey dieß, daß der überweltliche Christus mit dem ganzen Reichthum der Menschheit Jesu und wiederum der Mensch Jesus mit der ganzen Fülle der Gottheit ausgestattet worden sey. Ein Engel — um mich dieser Analogie zu bedienen — steht zwar über dem Menschen, aber soll doch in einigem Betracht auch wieder unter ihm stehen, und es wäre für ihn eine Bereiche-

a) Ist wohl im Gegensatze zu Adam gesagt, der geschaffen war und als Geschaffener das Bild Gottes trug.

rung, wenn er den Schatz der Erfahrungen eines menschlich geführten Erdenlebens in sich aufnehmen und dieser durch Kampf errungene Gewinn nun wieder in die Herrlichkeit der Engelnatur eingehen könnte. Ich bemerke dieß jedoch nur, um hinzuzufügen, daß wir zu derartigen Reflexionen oder Speculationen an diesem Orte gar nicht uns aufgefordert fühlen, daß nämlich jene Isolirungsmethode in unserem Texte keinen Vorschub findet, sondern daß wir von dem Apostel Paulus belehrt werden, die Erhöhung Christi einzig und allein in dem Gewinn der durch ihn erlöseten Welt zu suchen. Hören wir ihn bis zu Ende aus.

Gott hat ihm den Namen gegeben, der über jeglichen Namen ist, „damit in dem Namen Jesu jegliches Knie sich beuge der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und jegliche Zunge bekenne, daß Herr sey Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters". Warum wird dieser Zweckſatz hinzugefügt? Mir scheinen vier verschiedene Momente darin zu liegen, die zwar für die Reflexion sich trennen lassen, aber an sich unzertrennlich verbunden sind. Fürs Erste nämlich soll noch näher ausgesprochen werden, daß der Name Jesu in engster Beziehung zu der durch Christum erlöseten Welt stehe und eigentlich nur in dieser Beziehung seine hohe Bedeutung habe. Es ist nicht der Name eines gewissermaßen isolirt Dastehenden, also seine δόξα auch nicht die κενὴ δόξα eines selbstsüchtigen instar-dei, sondern er hat die ganze Herrlichkeit nur im Zusammenseyn mit der durch ihn versöhnten Welt. — Sodann soll der Umfang des „πᾶν ὄνομα" näher angegeben, nämlich gesagt werden, daß es eben das All umfasse, wodurch zugleich das ὑπὲρ vor πᾶν ὄνομα und das frühere ὑπερύψωσεν in ein helleres Licht tritt. Christus hat sein ὕψωμα als die κεφαλή, deren σῶμα Himmel und Erde umfaßt. Also vergleichungsweise kann jenes ὑπερύψωσε nicht gesagt seyn; denn womit

sollte die κεφαλή in ihrer Einheit mit dem alles Endliche umfassenden σῶμα verglichen werden, da kein Anderes neben ihr ist? Sie ist nur mit sich selber vergleichbar und steht auf einer Höhe, über die hinaus es keine höhere Höhe gibt. Die Herrlichkeit Christi ist, daß in ihm „Alles wieder zur göttlichen Einheit gebracht wird, was im Himmel und was auf Erden ist" (Eph. 1, 10.). Da aber dieses Werk noch nicht vollendet ist, so soll in jenem Zwecksatze — und auf diesem Moment liegt ein großes Gewicht — das Werk Christi als ein fortgehendes, demnach sein auf Erden angefangenes Thun als ein auch jetzt, in seiner verklärten Existenzform, sich fortsetzendes bezeichnet werden. Die praktische Tendenz der Worte des Apostels ist leicht zu fassen. Im Gegensatze zu dem selbstsüchtigen Trachten nach eitlen Ehren stellt er das Bild des erhöhten Christi hin, der, auch nachdem er eingegangen in die Herrlichkeit, noch immer in der für das Heil der Welt thätigen Liebe wirksam ist, wie zuvor. „Seine Erhöhung dient nicht einem selbstischen Interesse; er findet seine Erhöhung in dem Heil der gefallenen Wesen" a), wofür er wirkt nach wie vor. — Und nun, viertens, das Hauptmoment: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Paulus weiset damit auf die endliche Vollendung des Reiches Christi hin. Es ist Christo von jetzt an bis zuletzt mit seinem Wirken nicht um die Anbetung, sondern um die Anbeter, und mit ihnen nicht um die Verherrlichung seiner selbst, sondern darum zu thun, „daß, indem Alle ihn als ihren Herrn und Heiland erkennen, Gott in ihm und durch ihn verherrlicht werde, — die Verherrlichung Gottes in der Vollendung seines Reiches." Welch eine Beschämung für die Selbstsüchtigen, denen es mit Allem, was sie thun, nur um die Ehre ihres eigenen Namens oder, wenn sie's weit bringen, um ihre künftige Seligkeit zu thun ist,

a) Neander, der Brief Pauli an die Philipper, S. 83.

zu der erhoben, sie quietistisch auszuruhen und die süße Frucht ihres Erdenlebens zu genießen gedenken, statt als echte Jünger des Herrn in den Dienst einer Liebe zu treten, deren Selbstverleugnung sich durch die ganze Ewigkeit erstreckt!

Da gleich nach der besprochenen Stelle im Philipperbriefe noch eine andere Stelle folgt, die ebenfalls, wie mir scheint, von den Auslegern, soweit ich sie kenne, nicht ganz richtig gefaßt wird, so erlaube ich mir auch darüber noch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Besonders ist es das *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, ἀλλὰ — ἀπουσίᾳ μου*) V. 12.), von dessen richtiger Fassung das Verständniß der nachfolgenden Worte abhängt. Löst man V. 12. in die beiden Sätze auf: „Wie ihr (mir) allezeit gehorsam gewesen seyd, so seyd es auch jetzt (*νῦν*), und bewirket euer Heil nicht nur wie in meiner *παρουσία*, sondern noch vielmehr in meiner *ἀπουσία*" — so will Paulus, da er in dem ersten Satze von einem Gehorsam gegen ihn redet, die Philipper im zweiten Satze daran erinnern, daß sie diesen Gehorsam nicht bloß wie in seiner Nähe, sondern noch vielmehr wie in der Nähe Christi leisten, und demgemäß mit Furcht und Zittern ihr Heil bewirken sollen. Er hatte bereits die feste Zuversicht ausgesprochen, daß er wieder zu ihnen kommen werde. Nun konnten sie zu ihrem Gehorsam sich überwiegend bestimmen lassen durch den Gedanken: der Apostel kommt! und wie, wenn er käme und uns ungehorsam und untreu vorfände? Dem kann der Apostel nicht eilig und kräftig genug vorbeugen, und daher fügt er nicht nur nicht zu dem *ὑπηκούσατε* ein *μοὶ* oder wie 2 Thess. 3, 14. *τῷ λόγῳ ἡμῶν*, sondern er läßt es nach dem „wie ihr bisher gehorsam gewesen seyd" auch nicht erst kommen zu dem „so seyd es auch jetzt", sondern fährt sogleich fort: *μὴ ὡς ἐν τῇ* ꝛc. Er braucht nur von seiner in naher Aussicht

stehenden Wiederkunft zu den Philippern ein Wort, welches ihm sonst von der Wiederkunft Christi geläufig ist; denn παρουσία ist bei Paulus, wie auch bei den übrigen Aposteln, die stehende Bezeichnung der Zukunft des Herrn (vgl. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23.; 2 Thess. 2, 1. 9.; 2 Petri 3, 4. 12.; Jak. 5, 8.). Zu übersetzen wäre etwa: „nicht bloß wie in meiner „„Zukunft"", sondern noch vielmehr in meiner Nichtkunft", oder, statt Zukunft und Nichtkunft — Nähe und Ferne. Der Ton liegt nun allerdings nicht auf μοῦ, sondern auf παρουσίᾳ, aber es ist eben betont, weil damit schon im Voraus auf die παρουσία τοῦ κυρίου hingedeutet wird, worauf auch das folgende μετὰ φόβου καὶ τρόμου und der V. 13. ausgesprochene Gedanke verweisst. Auch das πολλῷ μᾶλλον bezieht sich zunächst zwar auf das ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου, enthält aber ebenfalls eine Hinweisung auf die Nähe des Herrn. Bewirket, nicht nur wie in meiner „Nähe" (ihr wißt, was dieß Wort eigentlich sagen will), sondern noch vielmehr in meiner Ferne mit Furcht und Zittern euer Heil, demnach als in der Nähe des Herrn. Ihr mögt immerhin bei der Sorge für euer Heil auch den Gedanken hegen: der Apostel kommt! aber vielmehr denket, ich mag kommen oder nicht, ich mag an- oder abwesend seyn, an die Zukunft Christi; ja, mehr noch in meiner Abwesenheit als in meiner Anwesenheit denkt daran. Denn das ist der rechte lautere Gehorsam, wenn wir also denken und sagen: Lieber Herr und Heiland, sollten wir dir bloß dienen, wenn Paulus oder sonst ein Mensch da ist, der uns sieht? O nein! Auf daß du sehest, wie treu wir dir ergeben sind, so wollen wir, wenn kein Mensch uns sieht, mit noch viel mehr Scheu auf unser Heil bedacht seyn a).

a) Diese Fassung des πολλῷ μᾶλλον scheint mir angemessener zu seyn, als die bei Wiesinger: „weil bei der Abwesenheit des Apostels die Sorge für ihre σωτηρία ihnen allein obliege."

Das μετὰ φόβου καὶ τρόμου bedeutet nun im Zusammenhange unseres Textes die größte Gewissenhaftigkeit, theils sofern der Christ in ihr seine schlechthinnige Abhängigkeit von Gott stets vor Augen hat, theils sofern er eben darum aufs sorgfältigste sich hütet, durch Sorglosigkeit u. dergl. die ihm geschenkte theure Gnade Gottes zu verlieren und in verzehrendes Feuer zu verwandeln. Beides spricht der folgende Vers, das Eine geradezu, das Andere versteckt, aus: „denn Gott ist es, der in euch wirket nicht nur das Wollen, sondern auch das Wirken, gemäß seiner freien Gnade". Er gibt hier den Grund an, warum sie mit Furcht und Zittern für ihr Heil sorgen sollen. Habt ihr es nicht allein der Gnade Gottes zu danken, daß ihr tüchtig seyd, des Heiles theilhaftig zu werden? Wie nun, wenn ihr die gnädige Veranstaltung Gottes zu eurem Heil aus den Augen lassen und muthwillig die Zeit der Gnade verscherzen wolltet? Würde dann nicht in demselben Maße, als jetzt seine Gnade gegen euch groß ist, künftig sein Zorn über euch entbrennen? Der Apostel hat zuvor schon hingedeutet auf die Zukunft des Herrn, und er weiset hier abermal darauf hin. Er spricht's nicht geradezu aus, aber sein Gedanke ist, daß für den hochmüthigen, sichern, trägen Menschen Gottes gnädiger Wille sich in verzehrendes Feuer verwandeln wird (vgl. Hebr. 12, 28. 29. 1 Petri 1, 17.).

Also mit Furcht und Zittern, und doch zugleich in freudiger Zuversicht; denn das wollen die Worte sagen V. 14: πάντα ποιεῖτε χωρὶς ꝛc. — „Alles thut ohne Murren und Zweifel." Je ängstlicher und gewissenhafter die Philipper in der Sorge für ihr Heil zu Werke gingen, desto mehr konnten die Hindernisse, die sich ihnen im Kampfe theils mit sich selbst, theils mit dem verkehrten und verdrehten Geschlecht in den Weg stellten, Unmuth und Zweifel in ihnen wecken. Wer hat mehr damit zu kämpfen, als eben

der gewissenhafte Christ? Aber was ihn zur Gewissenhaftigkeit auffordert, das enthält zugleich die stärkste Aufforderung zu einer getrosten Zuversicht für ihn. Ist es Gott, der in uns wirket beides, das Wollen und Wirken, nach seinem gnädigen Willen, so dürfen wir auch, ohne Murren und Zweifel, die getroste Zuversicht zu ihm hegen, daß er uns alle Schwierigkeiten werde überwinden helfen.

Recensionen.

1.

Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. Von Pr. D. **M. Schneckenburger.** Aus dessen handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und herausgegeben durch Eduard Güder, Pfarrer. In 2 Theilen. Stuttg. 1855.

Schwierige und ausgezeichnete litterarische Erzeugnisse pflegen einer kritischen Anzeige, wie sie hier unternommen wird, die nächste Pflicht aufzuerlegen, daß der Leser auf die Wichtigkeit ihres Inhalts aufmerksam gemacht und das Verständniß durch vorbereitende und einleitende Bemerkungen ihm erleichtert werde. Beides möchte im gegenwärtigen Falle nicht nöthig seyn. Weder bedarf das obige Werk des früh, aber nach bedeutender Arbeit hingeschiedenen Verfassers unserer Anpreisung, noch brauchen kundige Leser über dessen eigenthümliche Richtung und Abzweckung im Allgemeinen orientirt zu werden. An die Stelle tritt aber das schwerere Geschäft, das Werk dergestalt zu überblicken, daß dessen schon bekannte Ideen in ihrer stofflichen Ausführung verfolgt und demgemäß auch in ihrer Fähigkeit, diesen Stoff und Gegenstand seinem ganzen Umfange nach zu durchdringen und zu bewältigen, geprüft werden können.

Wie und wodurch sich Schneckenburger eine der ersten Stellen unter den Bearbeitern der comparativen Dogmatik erworben habe, ist bekannt. Seit etwa zwanzig Jahren sind über die dogmatische, geistige und genetische Verschiedenheit der beiden protestantischen Glaubensweisen und deren gegenseitiges Verhältniß mancherlei Formeln aufge-

stellt worden. Von verschiedenen Standorten aus trafen sie mehr oder weniger zum Ziel, ohne daß Einer sich rühmen durfte, vor Allen das glückliche, Alles aufhellende Zauberwort gesprochen zu haben, vielmehr schien jeder Versuch, um zur Erklärung des Unterscheidenden ausreichend zu seyn, der Ergänzung durch einen anderen zu bedürfen. In demselben Jahre erschienen darauf (1844) Schweizer's reformirte Glaubenslehre und Schneckenburger's Abhandlung über die Lehre von dem doppelten Stande Christi, die ersten gründlich eingehenden und von einem bestimmten Gesichtspunct aus unternommenen Untersuchungen des Problems, die zweite zwar nur ein einzelnes Lehrstück umfassend, dieses aber mit um so schärferer Analyse erforschend. An diese Schriften knüpfte sich bald, indem Baur, Lücke, Schenkel, Ebrard u. A. das Wort nahmen, eine anziehende Discussion, und alle Beurtheiler mußten entweder dem Einen oder dem Anderen zur Seite treten. Es ist üblich geworden, Schneckenburger's Auffassungsweise kurz als die subjectivirende zu bezeichnen, weil sie, statt den beiderseitigen Lehrcharakter in dem Vorwiegen des theologischen oder anthropologischen Moments ausgesprochen und begründet zu finden, vielmehr Alles auf rein qualitative Verhältnisse, auf Abweichungen der religiösen und sittlichen Stimmung und psychologischen Ausprägung, zurückführt. Schon vor dem Erscheinen des vorliegenden Werks neigten sich Viele, wenn nicht die Mehrzahl, auf Schneckenburger's Seite, nachdem er selber in einigen vortrefflich geschriebenen Abhandlungen dieser Zeitschrift seine Ansicht gegen Schweizer verfochten hatte. Nur fehlte immer noch die Anwendung dieses Standpuncts auf das Ganze des lutherischen und reformirten Lehrsystems, und so lange diese nicht vorhanden war, befand man sich einem unvollständigen Sachverhältniß gegenüber.

Der Herr Herausgeber, indem er, aufgefordert von Hundeshagen, die zugehörigen Papiere des Verstorbenen

für den Druck redigirte, leistete nicht uns allein, sondern auch dem seligen Verfasser, dessen Verdienst um die Theologie dadurch nicht wenig erhöht wird, einen wichtigen Dienst. Der Herausgabe liegt ein Collegienheft zum Grunde, wie es wohl für den Zweck des Auditoriums selten niedergeschrieben wird. Gemäß seiner Beurtheilung des Gegenstandes pflegte Schneckenburger hauptsächlich diejenigen Abschnitte der vergleichenden Dogmatik seinen Zuhörern vorzutragen, die sich am ausschließlichsten in der Sphäre der religiösen Subjectivität bewegen, doch aber so, daß er von diesem Boden aus auch die objectiven Lehren beleuchtete und deren Zusammenhang zuletzt in einer Schlußbetrachtung vorführte. Indessen hat sich Herr Güder durch diesen Zuschnitt der letzten akademischen Vorlesung, der sich durch gute Nachschriften belegen ließ, nicht bestimmen lassen, auch bei der Veröffentlichung des Materials dieselben Grenzen innezuhalten; sondern er hat es vorgezogen, auch die übrigen handschriftlich vorhandenen Abschnitte hinzuzufügen, und zwar nach der Ordnung, welche Schneckenburger, hätte er für den Druck gearbeitet, wahrscheinlich würde befolgt haben, wie sie auch durch den S. III. IV. der Vorrede mitgetheilten „Grundriß" bezeichnet und in den Nachschriften angedeutet war. Referent erklärt sich mit diesem Verfahren einverstanden. Zwar sind auf diese Weise einige von Güder selbst eingeräumte Ungleichmäßigkeiten der Darstellung merklicher hervorgetreten, und Referent findet den ersten Band vollkommner durchgearbeitet, während der zweite an Wiederholungen leidet und hier und da die letzte Hand vermissen läßt; allein dergleichen Mängel werden durch den Gewinn an sachlicher Vollständigkeit weit überwogen. Eine confessionelle Anschauung, die ohnehin dadurch auffällt, daß sie an einigen Materien fast vorübergeht, mußte wenigstens so vollständig, als der handschriftliche Nachlaß es erlaubte, mitgetheilt werden. Hätten wir ein ganz druckfertiges Manuscript vor uns, so würde Manches

anders seyn, die Quellenbelege wären wahrscheinlich unter den Text gekommen, und die Uebersicht wäre wohl auch durch genauere Gliederung erleichtert worden. Aber das sind Nebensachen, auf die wir so wenig ein Gewicht legen, wie auf die unsorgfältige Correctur des Drucks. Uebrigens verdient der Herr Herausgeber für seine Mühe, für seine sehr lesenswerthe Vorrede und für zahlreiche und schätzbare Anmerkungen nur Beifall und Dank.

Indem wir uns jetzt zur Sache wenden, haben wir, und das war zu erwarten, von der hergebrachten Methode solcher vergleichenden Darstellungen gänzlich abzusehen. Am wenigsten darf man an eine Symbolik im gewöhnlichen Sinne denken. Der Verfasser schweift weit über die symbolischen Grenzen hinaus in die spätere systematische Entwickelung, entnimmt seine Belege, zumal die reformirten, die ihm überhaupt reichlicher zufließen als die lutherischen, aus der Litteratur des 17. Jahrhunderts, aus Amesius, Alting, Coccejus, Heidegger, Hulsius, Mastricht, Piscator, Wendelin, aus Gerhard, Hafenreffer u. A., wirft prüfende Blicke in die kirchliche Praxis und den sittlichen Zustand, ergeht sich in Seitenbetrachtungen und interessanten Parallelen aus der Geschichte der Philosophie und zieht selbst jüngere hervorragende Persönlichkeiten auf den Schauplatz, bedient sich überhaupt aller Vortheile, die einem fernsichtigen und scharfen Auge auf diesem Felde zu Gebote stehen, um desto tiefer in das Innere des Gegenstandes zu dringen. Die gewöhnliche Kenntniß des protestantischen Lehrsystems wird nicht mitgetheilt, sondern vorausgesetzt. Abgesehen von wenigen eingestreuten historischen Bemerkungen erfahren wir eigentlich nicht, wie beide Systeme entstanden, sondern sie sind schon da, haben sich schon in sich selbst gerundet und ausgeglichen, sind emporgewachsen zu ebenso kunstvollen als naturgemäßen und mit allen Bedingungen des eigenen Lebens ausgestatteten Organismen. Wir sollen nun in dieselben eingeführt werden, nicht zur offenen Thür, wo bisher

die Menge der Angreifer und Vertheidiger hin- und herwogte, sondern gleichsam unvermerkt durch stillere Eingänge, die uns aber auch in die geheimen Gemächer und zu den Ansätzen und Fugen des Baues zu leiten versprechen. Darum soll auch nicht die bloße Doctrin zergliedert und verglichen werden; nicht das Reformirte ist Gegenstand der Untersuchung, sondern der Reformirte und der Lutheraner, das lebendige, in aller Darlegung und Bethätigung der Glaubenslehre mitredende confessionelle Subject soll Aufschluß darüber geben, wie es religiös sich regt und gestimmt ist, und wie es darum auch lehren und zeugen muß.

Welches nun der rechte Zugang zur Erkenntniß der eigenthümlichen Lehrgestaltung auf beiden Seiten sey, hatte Schneckenburger schon anderwärts ausgesprochen; er nimmt hier am Anfang des ersten Abschnitts denselben Gesichtspunct auf. Es ist, wenn wir uns auf unsere Art ausdrücken sollen, das verschiedene Verhältniß von Ruhe und Bewegung im religiösen Leben. Beweglich und fortschreitend ist der thätige Mensch, festruhend sein Glaube, aber es kommt darauf an, ob er von dem festen Punct seines Glaubens aus alles Bewegliche beherrschen und ableiten, oder auch eine Rückwirkung von diesem aus auf jenen annehmen will. Das Verhältniß des Glaubens zu den guten Werken wird nur scheinbar auf dieselbe Weise von beiden Confessionen bestimmt. Genauer betrachtet, — und dieß ist der erste Differenzpunct, — weicht der Reformirte darin ab, daß er zwar von keinem Verdienst seiner Werke wissen will, doch aber in ihnen das Vorhandenseyn seines durch den Geist und die Gnade in ihm erweckten Glaubens dargethan und bezeugt findet. Die praktisch-verständige Frömmigkeit des Reformirten entnimmt aus dem Werdenden und Wirklichen, also aus der fortschreitenden Darlegung durch gute Werke, die Bestätigung für das Daseyn des Glaubens. Die Gewißheit, Christ zu seyn und Christo zu gehören, wird abhängig ge-

macht von einer Beschaffenheit, die wir in uns stets herzustellen bemüht seyn müssen (vgl. Bd. I. S. 41 ff.). Da aber jedes einzelne Thun den Glauben nicht untrüglich und abschließend, sondern in der Spur seines Wachsthums anzeigt, so wird der Reformirte, statt sich einer Gewißheit des Gefühls zu überlassen, vielmehr in fortdauernder Spannung und Achtsamkeit auf den Stand seiner christlichen Gesundheit erhalten; er muß sich in seinem praktischen Betragen beständig verfolgen und gleichsam an den Puls fühlen. Der Glaube selbst bedarf dieser Bestätigung, denn er ist ein Habitus, bestehend nach reformirter Psychologie aus Erkenntniß oder Beistimmung und Willen, hat also schon die Neigung zur Thätigkeit nach außen, die ihn fortschreitend über sich selbst vergewissern soll. Viel schärfer tritt die Ueberordnung des Glaubens in der lutherischen Frömmigkeit auf, viel schneidender der Gegensatz wider das katholische Princip. Hier soll ja alles menschliche Schaffen so sehr bloße Folge seyn, daß jeder Schein einer bekräftigenden Rückwirkung auf die Richtigkeit der gewonnenen Glaubensstellung verschwinden muß. Die Werke theilen die Mangelhaftigkeit ihres Vollbringers: wie könnten sie diesem durch sich selbst ein Vertrauen einflößen, der, als er des Heils gewiß wurde, von sich und dem Seinigen gänzlich absehen mußte! Sein Glaube ist einfach annehmender, die göttliche Darbietung ergreifender Act, also wesentlich Sache des Vertrauens und der Gemüthsbestimmtheit, und diese müßte sich selbst preisgeben, wenn sie, einmal auf entscheidende Weise erlangt, den Schwankungen einer immer noch sehr abnormen Handlungsweise wieder anheimfallen sollte. Der Lutheraner nimmt die Gefahr einer Gefühlstäuschung auf sich, um der größeren einer eiteln werklichen Selbstbefriedigung zu entgehen. Der Reformirte will den Werken eine gewisse Beweiskraft nicht absprechen, um seinen Glaubensstand lebendiger in der Reflexion festhalten zu können (I. S. 49. 57 ff.).

Hiermit ist der erste, zwar feine und dem ungefähren Blick kaum erkennbare, aber bedeutungsvolle Differenzpunct ausgesprochen. Die Methode des Verfassers erheischt es, von jedem Einzelnen auf das Ganze umherzuschauen und jede Saite so anzuschlagen, daß die mitklingenden Töne gleichfalls vernommen werden. An unserer Stelle soll bereits ein sacramentliches und ein christologisches Moment in Betracht kommen, das letztere insofern, als die praktische Glaubensrichtung der Reformirten geneigt seyn muß, in Christi Glauben und Thun etwas Vorbildliches aufzusuchen und die menschliche Seite seines Werks demgemäß zu beschreiben. Nicht minder läßt sich absehen, warum von ihnen die Rechtfertigung weniger in den Vordergrund gestellt wird, weil diese nämlich, scharf ausgeprägt, den Glauben mehr als hingebendes Vertrauen, also im lutherischen Sinne, in Anspruch nimmt. Besonders aber soll nach Schneckenburger hier schon die Nothwendigkeit der Erwählungslehre auf reformirter Seite erhellen. Indem der Reformirte einige Werke relativ gut nennt, würde er Gefahr laufen, dieselben auch zum Verdienst und zur Miturſache der Seligkeit zu erheben, wenn er nicht durch das Bewußtseyn der unbedingten Abhängigkeit von dem über ihn verfügenden Rathschluß abgehalten würde. Eben diese Mahnung hemmt den sonst naheliegenden Uebergang zu pelagianischem Selbstvertrauen, und daraus erklärt sich leicht, warum die reformirte Orthodoxie überall Pelagianismus sieht, wo die absolute Gnadenwahl aufgegeben wird (I. S. 84 ff.). Wir nehmen sogleich noch ein zweites, etwas später, S. 94., von Schneckenburger erwähntes Moment hinzu. Dieselbe Prädestination, die den Gläubigen demüthig stimmt und vor der Ueberschätzung eigener Anstrengungen warnt, spornt ihn auch wieder zur Thätigkeit, weil er weiß, daß das göttliche Decret mit dem Ziele der Beseligung zugleich den rechtmäßigen Weg des heiligen Wandels gewollt und vorgezeichnet hat. Mithin verknüpft

sich diese Lehre auf doppelte Weise mit dem Bedürfniß der Frömmigkeit; sie erscheint als Reflex des Bewußtseyns, aus göttlicher Machtvollkommenheit im Heile zu stehen, und zugleich als kräftigster Antrieb, sich durch fromme Werkthätigkeit in diesem Bewußtseyn zu befestigen. Unstreitig hat Schneckenburger hiermit die sittlich-religiöse Fruchtbarkeit der Erwählungslehre im reformirten System ganz richtig ausgesprochen, ob aber auch deren Ursprung und Gestalt dadurch hinreichend erklärt sey, lassen wir noch dahingestellt.

Zwei andere Differenzen über das Verhältniß der guten Werke zur Seligkeit und über die Bedeutung der Seligkeitsvorstellung hängen eng mit der vorigen zusammen. Das Lutherthum in seiner antijüdischen und antikatholischen Sprödigkeit verwirft jede Rubrik, welche der Werkthätigkeit einen Antheil an der Erlangung des höchsten Gutes einräumen würde. Nicht jedes necessarium soll derselben abgesprochen werden, wohl aber dasjenige ad salutem, denn es enthält einen Raub an der Alleingewalt der Rechtfertigung. Die reformirte Ansicht theilt diese Befürchtungen nicht ganz. Die Werkthätigkeit liegt auf dem Wege, dessen der Glaube bedarf, und den die Erwählung vorschreibt, sie darf daher den Namen eines zweiten bedingenden Erfordernisses beanspruchen (Bd. I. S. 109 ff.). Aber wird dadurch nicht auch ein eigenthümlich erhöhtes Interesse an dem endlichen Erfolge alles Thuns und Wirkens hervorgerufen? Nachdem einmal irgend ein Causalnexus zwischen den Werken und dem letzten Ergebniß des ewigen Lebens zugelassen ist, kann der Heilsbedürftige nicht umhin, die Erlangung der Seligkeit als Motiv des Handelns in sich aufzunehmen. Der Reformirte thut gute Werke im Glauben an Christus, damit er selig werde. Kein einzelner Zeitpunct verbürgt ihm dieß, aber die gesammte Folge seiner Thätigkeit treibt sein Verlangen auf die endliche, nach gnädiger Ordnung Gottes mit ihr ver-

bundene Frucht. Zwischen zwei äußersten Endpuncten, dem der verborgenen Erwählung und dem der verwirklichten letzten Beseligung, verläuft das fromme Leben, und es drängt mit um so größerer Spannung nach diesem Ziele, da ihm kein in der Mitte liegendes Empirische oder Thatsächliche die vollkommene Ruhe gibt; es streckt sich nach dem, was vor ihm liegt, und worin allein die dem Urgrunde einwohnende Gewißheit dereinst offenbar wird. „Der Mensch", heißt es (S. 96.) sehr schön, „hat seinen absoluten Werth aus seinem präsenten zeitlichen Selbstbewußtseyn hinausverlegt, und zwar gespalten in die Ewigkeit vor und nach aller Zeit, in die einfache urgöttliche Willensthat der Wahl und in die vollendete Erfüllung derselben, in die Seligkeit als das organische Seyn in dem Alles in Allem seyenden Gott. Dort liegt der mathematische Mittelpunct des Kreises, dessen Peripherie die jenseitige Seligkeit umschließt, zwischen inne nichts absolut Wesentliches." Referent wüßte nicht, wie diese Selbstbestimmung des religiösen Geistes treffender ausgedrückt werden könnte. Der Idee nach sollten nun in dieser auf das Endziel hingerichteten Bewegung des frommen Lebens beide Impulse, der von der Erwählung und der von der Hoffnung der Seligkeit hergenommene, sich gegenseitig durchdringen, der zweite sollte von dem ersten getragen werden. In der Erfahrung stellt es sich freilich anders. Der Mensch stellt sein eigenes persönliches Begehren voran, der Gedanke der Seligkeit bestimmt ihn früher und unmittelbarer als der der Election, welcher meist hinterdrein folgt, um ihn gleichsam über das Gefühl der Unwürdigkeit zu beruhigen. Daher nicht zu verwundern, daß die reformirte Religiosität öfters, wenn nicht in jüdische Lohnsucht, doch in eine interessirte Geschäftigkeit, verwandt mit dem katholischen Werkwesen, übergegangen ist.

Da Werk und Gesetz zusammengehören, so läßt sich vermuthen, daß die confessionelle Abweichung auch das

letztere noch betreffen werde. Neben der normativen Wahrheit, die beide Confessionen annehmen, behauptet nach reformirter Ansicht das Gesetz noch einen positiven Werth innerhalb des Evangeliums, selbst für den Gerechtfertigten und Wiedergebornen. Der evangelischen Erkenntniß geht es erst in seiner Vollkommenheit als reinster und unvergänglicher Ausdruck des höchsten Willens auf und empfängt auf dem Boden dieses Geistes seine schärfste Auslegung. Keine Scheidewand trennt das Evangelium vom Gesetz, und wenn beide durch die Idee des Bundes und der gegenseitigen Stipulation zusammengefaßt werden, wozu schon Calvin, mehr aber Bullinger und Leo Judä Anstalt gemacht, und was dann durch Coccejus weiter ausgeführt wurde: so ergibt sich jener Klimax, der in allen biblischen Heilsstufen eine relative Einheit nachweist und dem Gesetz einen evangelischen, dem Evangelium aber einen gesetzlichen Charakterzug anheftet (I. S. 109. 131 ff.). „Man soll leben", heißt es in Baily's praxis piet. (Schneckenburger, I, 116.), „als ob kein Evangelium wäre, und sterben, als ob kein Gesetz wäre." Jede Aufhebung des Gesetzes würde zugleich das sittlich Treibende und Bestimmende hinwegnehmen, welches der Gläubige erst nach und nach und schrittweise in sich aufnehmen kann und darum als ein über ihn Gebietendes fortdauernd anerkennen muß. Sein endliches Wesen soll sich nach dem Maße des Unendlichen gestalten, und dieser Abstand schon, nicht allein der Gegensatz der Sünde, gibt dem Gesetz seine unerschütterliche Stellung. Es ist ferner interessant, wie von diesem Puncte aus abermals verschiedene andere ihr Licht empfangen. Selbst das vollkommenste Menschliche darf aus der allgemeinen Unterordnung und Abhängigkeit alles Endlichen von dem Absoluten nicht heraustreten. Auf der einen Seite hatte der erste Mensch, sofern auch ihm noch eine Entwickelung bevorstand, nach der Norm des Gesetzes derselben nachzukommen, auf der andern war der Gottmensch als wahrer Mensch dem Gesetz unter-

than, also für sich selber an die menschliche Pflicht des Gehorsams gebunden. Die obedientia activa, weil sie sich auf den irdisch thätigen und verpflichteten Christus zurückbezieht, kann deßhalb, wie Piscator consequent folgerte, nicht negativ zur Deckung fremder Schuld dienen, sondern nur positiv zur Erzeugung eines ähnlichen Gehorsams in den mit ihm geistig verbundenen Gläubigen. Der Abzug, welcher dadurch von dem stellvertretenden Verdienst Christi gemacht wird, läßt sofort die vorbildliche Kraft und Fruchtbarkeit seines menschlichen Thuns zur Anerkennung kommen Referent gesteht, diesen Lehrzusammenhang erst aus der vorliegenden Darstellung (S. I. 123.) ganz erkannt zu haben. Auch wüßte er keine Einwendung, als etwa die, daß auch die Gegner Piscator's dessen Meinung nicht vollständig zu beseitigen wußten. Sie räumen ebenfalls ein, daß der thätige Gehorsam, für sich genommen, kein Material der Zurechnung bilde, sondern als Bedingung und Unterlage des leidenden soll er den Sündern zu Gute kommen, während er zugleich durch unmittelbaren vorbildlichen Einfluß eine wichtige Quelle der Heiligung darbietet [a]).

Das lutherische Gegenstück zu dieser Gedankenverknüpfung wird dem Leser ohne Schwierigkeit vor Augen treten. Allerdings liegt — so will es die Consequenz des einseitig paulinischen Standpunctes — zwischen den Principien des Gesetzes und des Evangeliums eine Kluft, und wer diesem angehört, ist von jenem losgesprochen; oder muß ihm dennoch die Gesetzespredigt in den neuen Zustand folgen (tertius usus legis), so geschieht es nur, weil er

a) Vgl. z. B. Wendelin, syst. maius p. 1116: Nam obedientia activa est conditio in mediatore requisita, absque qua mediator noster Christus esse non potuisset suaque morte nihil promereri potuisset. Interim tamen obedientia haec, si proprie et accurate loquamur, non est materia nostrae justificationis, nec imputatur nobis ita, ut nostra censeatur, et nobis propter eam peccata remittantur.

als Sünder der Zucht nur unvollständig entwachsen ist. Macht und Zwang des Gesetzes sind gefallen, seitdem Christus dessen Forderung mit sühnendem Tode genuggethan; der Abstand vom Gesetzgeber ist aufgehoben, weil der rechtfertigende Glaube und die Gnade der Menschwerdung an die Stelle des Sündenelends, welches allein die Entfernung von Gott verursachte, einen neuen schöpferischen Lebensanfang gesetzt haben, der die volle Gewißheit in sich trägt, daß aus dieser Wurzel auch die Früchte der Werkthätigkeit frei und natürlich zugleich hervorgehen werden. Es ist dieses gewaltige Vertrauen auf die Schöpferkraft des evangelischen Princips, das Alles aus sich allein zu erzeugen vermöge, — es ist diese kühne Herabziehung einer absoluten göttlichen Freiheit mitten in die Endlichkeit, was Schneckenburger hier und anderwärts den idealen Standpunct des Lutherthums nennt. Um so mehr soll Alles hinweggedacht werden, was an den früheren Zustand noch erinnert. Die lutherische Ansicht hat keinen Grund, Christus als novus legislator, wie einige Reformirte thun, vorzustellen. Die göttliche That der Menschwerdung Christi aber erscheint in solcher Einheit, daß jeder Abstand des Endlichen und Unendlichen in ihr verschwindet; das sittlich Nothwendige seines Lebens kann von dem freien Verdienst der Herablassung und Aufopferung gar nicht geschieden werden, sondern beides erscheint im Licht einer freien Selbstentäußerung; daher muß aus beidem, dem thätigen und leidenden Gehorsam, die Summe seiner versöhnenden und stellvertretenden Leistungen bestehen (I. S. 135. 144 ff.).

Wir rücken immer tiefer in den Mittelpunct des Lehrkörpers. Das praktische Verhältniß Christi zu den Gläubigen kann auf beiden Seiten nicht gleich ausfallen, und aus dem Vorigen ergibt sich eine verschiedene Art der Zusammengehörigkeit. Sollen die Gläubigen nur durch ihn oder auch irgendwie mit ihm leben? Wenn der evangelische Glaube Keines ausschließen darf, so ist doch ein Unter-

schied, ob das Belebende und Erhebende der Gemeinschaft Christi erst auf den bloßen Empfang der Gnade in der Rechtfertigung folgt, oder in diesem schon mitenthalten ist. Der Lutheraner verhält sich dergestalt anschauend, empfangend und genießend zu Christo, daß sich erst in dem späteren Proceß der Heiligung Momente ergeben, die eine praktische Verähnlichung seines Thuns und Leidens mit dem Vorgange Christi hervorbringen. Dagegen erblickt der Reformirte gleich anfangs in der menschlichen Vollkommenheit Christi ein ihm Naheſtehendes und Vorbildliches, der primitive Gehorsam zieht den nachahmenden nach sich, das Bindemittel ist der Geist. Selbst von dem erhöhten Christus soll ein ähnlicher Beruf nach außen hin zur christlichen Gestaltung und Beherrschung der Welt auf die ihm geistig Verbundenen übergehen, so daß sogar das königliche und prophetische Amt Christi Functionen enthält, denen sich die Werkthätigkeit der Christen, weil sie ebenfalls an Salbung und Herrschaft Christi Antheil haben, dienend und fortführend anschließen soll. Der reformirte Christus non otiosus ist Anführer einer ihm nachgebildeten und aus seinem Geiste entsprungenen gottgefälligen und weltüberwindenden Wirksamkeit; der lutherische ist Erzeuger einer Seligkeit und Freiheit, die nach Entlastung von dem verdammenden Schuldgefühl nur in einer ähnlichen hingebenden Liebe und Leidensfähigkeit Befriedigung findet. Vielleicht hat Schneckenburger in dieser Ausführung (I. S. 144 ff.) das praktische Moment der lutherischen Frömmigkeit unterschätzt; denn es hätte wohl Erwähnung verdient, daß edlere Lutheraner, wie Gerhard, den usus practicus, — der theils als consolatorius, theils als exhortatorius beschrieben wird, — durch die ganze Christologie bis zu allen Abtheilungen der Stände- und Aemterlehre und der Idiomenverbindung zu verfolgen wissen [a]). Sehr fein ist die

a) Vgl. Gerh. Loci theoll. IV. cap. 15. p. 586. ed. Cotta. Hier

nun folgende Anwendung auf das kirchlich-politische Gebiet. Aus den weltgestaltenden Pflichten, zu welchen die Christen durch das Vorbild des Priester- und Königsamtes Christi angeleitet werden, sollen sich manche Bestrebungen des reformirten Kirchenthums erklären, theils die zahlreichen evangelischen Gesellschaften und der Bekehrungseifer einzelner Parteien, theils die vielfachen und verschieden modificirten Einwirkungen auf das politische und sociale Gemeinwesen in allen reformirten Ländern, in Genf wie in Holland und Schottland. Indessen hat der Verfasser hier wohl zuviel gesehen. Den Zusammenhang räumen wir ein, nicht die genetische Erklärung. Der politische Bildungstrieb gehörte der Heimath der schweizerischen Reformation an; der praktisch-sittliche Sinn ergriff denselben und hielt ihn fest, wo überhaupt das Reich Gottes allgemeiner als eine dem göttlichen Gesetz entsprechende Gemeinschaft betrachtet wurde. Jene feineren dogmatischen und christologischen Bezüge möchten sich aber erst später aus dem Studium systematischer Verknüpfung ergeben haben.

Alles Bisherige betrifft als erster Abschnitt die Bethätigung des christlichen Lebens. Bedeutende Parallelen sind ans Licht getreten. Es hat sich ergeben, daß nach dieser Richtung die reformirte Theologie dem römischen Katholicismus minder schroff als das paulinisch gestaltete Lutherthum entgegenstand, und ebenso, daß und warum sie früher als das letztere eine selbständige Moral hervorgebracht hat. Von den verglichenen Doctrinen aber läßt sich bereits übersehen, daß sie sich nicht wie Objectivität

---

wird ebenfalls eine, obwohl anders bestimmte, Obliegenheit von dem königlichen und priesterlichen Amte auf die Gläubigen übertragen. Christus rex et sacerdos noster fecit nos coram Deo patre reges et sacerdotes. Imperemus igitur carni, dominemur peccato, resistamus diabolo ut reges, offeramus corpora nostra victimam spiritualem Deo ut sacerdotes.

und Subjectivität zu einander verhalten, sondern wie zwei verschieden geartete Subjectivitäten, die des Verstandes und Willens einerseits und die des Gemüths andererseits (I. S. 158—165.).

Ein zweiter Abschnitt betrifft „das christliche Leben in seinem Verlauf, seinen realen Potenzen und seiner allgemeinen inneren Beschaffenheit" (I. S. 170 ff.). Die Darstellung vertieft sich weiter in den Gang und die innere Qualität der schon bekannten Religionsrichtungen und läßt nicht zweifelhaft, wohin die grelleren und wohin die abgemesseneren Züge des Lehrcharakters zu stellen sind. Wo nämlich die ruhenden Zustände von den thätigen überwogen werden, schneidet die christliche Bestimmtheit tiefer und durchgreifender ein, wo umgekehrt jene von diesen, geht ein mehr gleichmäßiger Faden durch alle Stadien des Heilslebens. Rechtfertigung, Heiligung, Verherrlichung (glorificatio) bezeichnen ein stetiges Emporkommen bis zu einer Einwohnung Christi, welche aber dem Frommen auf operativem Wege zu Theil wird, und in die sich die Methodisten sogar mit einer gewissen handwerksmäßigen Technik hineingearbeitet haben. Wie anders dem gegenüber der Höhepunct in der lutherisch gedachten unio mystica![a]) Es kann auffallen, daß gerade die lutherische Ansicht bei aller innigen Scheu, dem christlichen Zustande irgend ein täuschendes Prädicat der Vollkommenheit beizulegen, doch den Heilsproceß des Wiedergebornen mit der Behauptung einer Einwohnung des göttlichen Wesens schließt. Aber dafür wird die mystische Union auch von jedem Acte der Thätigkeit unterschieden, sie ist ein Ueberschwengliches und Zuständliches, ein Genuß und reales Antheilhaben an Christus, dessen Verdienst in

a) Soviel uns bekannt, ist kein anderer Darsteller auf diese lutherische Kategorie so gründlich und scharfsinnig eingegangen, und wir hätten nur gewünscht, daß auch die historischen Data über die Entstehung und Bildung des Lehrstücks beigebracht worden wären.

der Rechtfertigung ergriffen war (S. 186—190.). Die Menschheit Christi ist das unmittelbare Medium der realen unio mystica, die jedoch das Wesen der ganzen Trinität, obgleich nicht essentialiter, in den Gläubigen eintreten läßt. Bekanntlich wird dieselbe mit der unio personalis der beiden Naturen Christi verglichen und auf diese gegründet. Was die Einigung der Naturen in Christo hervorgebracht, soll sich auf untergeordnete, aber ähnliche Weise in den Gläubigen dergestalt wiederholen, daß auf der höchsten Stufe der christlichen Heilswirkungen die göttliche Substanz selber das Leben der Erlösten geheimnißvoll berührt und eine scheinbar unmögliche Immanenz Gottes möglich und wirklich wird. Derselbe Christus, der in der Rechtfertigung den Gläubigen noch durchaus gegenständlich vor Augen stand, ist jetzt bis zur Einwohnung des Wesens der Ihrige geworden, und wenn wir noch die unio sacramentalis hinzunehmen, so haben wir eine dritte Form der Immanenz und der wunderbarsten Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen vor uns. Und wozu braucht die lutherische Lehre eine so weit über die gewöhnliche Erfahrung hinausgehende Annahme wie die der mystischen Union? Um den vorangegangenen Riß und Bruch wiederherzustellen. Die Sünde hat die Menschheit von Gott abgelöst und fast einem Interregnum des Teufels unterworfen, folglich muß die Erlösung das stärkste Gewicht einer Wiederherstellung und eines Gegenschlages wider jene kosmische Störung des Falles haben, das Göttliche muß zur substantiellen Einigung und vollen Mitleidenschaft herabgezogen werden, um ganz gegenwärtig zu seyn nach langer Entfremdung. Durch solche Bestimmungen wird aber das Gesammtbild der Weltentwickelung eigenthümlich gestaltet. Fall und Wiederherstellung folgen einander in schärfsten qualitativen Gegensätzen, Rechtfertigung und mystische Einwohnung sind specifische und unvergleichliche Potenzen des neuen Lebens. Wir können dem Verfasser für die treffliche Aus-

einandersetzung (S. 232.) nicht genug danken. Daneben wird auch das andere Charakterbild reformirter Weltbetrachtung ins Große und Allgemeine gezeichnet. Nach diesem Bilde bewegen sich die menschlichen Geschicke in „regelmäßiger Kreisbahn", weniger grell durchleuchtet und durchschnitten, aber auch stetiger fortschreitend. Die realen Potenzen treten mehr in quantitativen Verhältnissen auf; zu jener göttlichen Immanenz kommt es nicht, weil alle Veränderungen und Fortschritte durch das Princip der Causalität bestimmt werden, das Ursächliche sich aber stets in seinem Unterschiede vom Verursachten festhalten muß.

Von dieser allgemeinen Umschau führt aber der Drang des Systems sofort wieder ins Einzelne zurück. Vergleichen wir den beiderseitigen Proceß des Glaubenslebens und die Art des Heilsbesitzes, so werden sich die angegebenen Merkmale wiederfinden, hier wie dort eine eigenthümliche Form der Gewißheit und der Gefahr. Wie äußerlich klingen die verschiedenen Prädicate des Gnadenstandes: gratia amissibilis, inamissibilis, lapsus finalis u. dgl.! und doch haben sie einen bedeutenden Inhalt. Der lutherisch vorgestellte schroff gegensätzliche Verlauf erlaubt Unterbrechungen, Wechsel und Wiederaufnahme, der mehr continuirliche verbietet sie. Der Gnadenstand, im lutherischen Sinne verlierbar, kann im reformirten selbst bei zwischen eintretenden schweren Sünden nicht finaliter abgebrochen werden, weil er an dem Faden der höchsten Causalität hängt. Und diese Unverlierbarkeit, welche das göttliche Ebenbild auf verborgene, doch unentziehbare Weise einprägt, erhebt den begnadigten Menschen über den schuldlosen Urmenschen. Mag es, empirisch angesehen, Annäherungen an die Gnade geben oder Entfernungen von derselben: immer wird die Wiedergeburt, wo sie wirklich vorhanden war, durch das endliche Ausharren bestätigt. Indem so der Verfasser auf die so merkwürdige *certitudo salutis* zu sprechen kommt,

hält er sich durchaus in den Grenzen seiner subjectiven und psychologischen Erklärungsweise (S. 243 ff.). Beide Ansichten, sagt er, stimmen in der Beurtheilung der empirischen Erscheinungen des wiedergebornen Bewußtseyns überein, auch der Reformirte gibt zu, daß der Wiedergeborene noch wahrhaft und schwer sündigen könne. Beiderseits ist es der Standpunct des sittlichen Bewußtseyns, welcher „die abstract consequente Durchführung der Idee von der absoluten Unbedingtheit des göttlichen Thuns und Wirkens im Subject hindert" (S. 244.). Also nicht in dem verschiedenen Verhältniß der Subjectivität zu dem göttlichen Wirken liegt der Grund der Differenz, sondern darin, daß das von der wiedergebärenden Gnade abgeleitete neue Leben als ein solches angesehen wird, das „nach den Einen keiner Auflösung fähig ist, nach den Anderen dagegen eine solche Auflösung noch zuläßt", die Reformirten also festhalten an dem „abstracten Satz von der Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseyns an sich in allen den verschiedenen Manifestationen und Zuständen desselben". Referent möchte hier nur eine Bemerkung einschalten. Der Satz von der Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseyns an sich gibt sich zunächst in der Behauptung zu erkennen, daß die durch die Wiedergeburt neu gewonnene Persönlichkeit eine constante, keiner Auflösung fähige Größe sey, und wir räumen ein, daß sich diese Behauptung als subjective Thatsache des Bewußtseyns begreifen lasse. Wenn aber der Reformirte nicht minder aussagen muß, daß von zwei Subjecten in vollkommen gleichem psychologischen Processe der Eine ein Wiedergeborner seyn könne und der Andere ein Nichtwiedergeborener, worin der Lutheraner einen die Einheit der Menschennatur und die Wahrheit des Selbstbewußtseyns aufhebenden Dualismus findet: sollten wir auch dann noch mit derselben Erklärung ausreichen? Reicht doch der Verfasser damit nicht aus, sondern erinnert uns gleich darauf an das mitwirkende speculative Princip, nach welchem auf

lutherischer Seite das Göttliche in gewissen Momenten dem endlichen Geiste immanent erscheint, ohne ihn darum schon unwiderruflich ergriffen zu haben, während es auf der andern als die bestimmende Ursache und Regel unsichtbar, aber entscheidend über ihm schwebt.

Doch wir wollten den Zusammenhang nicht unterbrechen. Der Verfasser läßt nun auch die beiden Formen des Heilsbewußtseyns gegen einander sich aussprechen, was viel zu ihrer Verdeutlichung beiträgt (I. S. 248 ff. 271 ff.). Einig ist der Protestantismus gegenüber der römischen Lehre, indem er das fromme Subject zum Herde persönlicher Gewißheit macht; er verfährt aber dabei auf ungleiche Weise. Der Lutheraner, indem er im Interesse an der Freiheit stets auch die Möglichkeit, sich ins Gegentheil umzusetzen, anerkennt, findet das Bleibende und Unzerstörliche in den göttlichen Kraftäußerungen selbst. Die erneuernde Gottesmacht ist jederzeit bereit und vermögend, das zerrissene Band wieder anzuknüpfen, und *weil* er einmal diese Macht erfahren hat, gewährt sie ihm auch die *Hoffnung* auf einstige Beseligung. Der Reformirte kennt zwar kein zweifelloses empirisches Zeugniß der Erwählung, aber thatsächliche Belege, die das Vorhandenseyn des Gnadenstandes glaublich machen, und sobald er sich entschlossen hat, dieselben aus einer auf sich bezüglichen Erwählung herzuleiten, ist ihm diese Anwartschaft auch mit allen Consequenzen der Seligkeit unverlierbar gewiß. Dem Lutheraner hält er entgegen, daß dessen Vorstellung keine Freudigkeit des Handelns hervorbringe, weil sie den Frommen immer nur für den Augenblick, nicht für die Ewigkeit des Heiles gewiß mache, worauf aber geantwortet wird, diese lutherische Zuversicht sey nur keine erdichtete, da sie auf dem Glauben, nicht auf einer metaphysischen Unmöglichkeit des Falles beruhe. Hinwiederum muß der Reformirte sich von dem Anderen vorwerfen lassen, daß seine certitudo salutis zu einer gewissen Frechheit des Ueberzeugtseyns ver-

leite; erwidert er hierauf, dieß könne nur bei unwiedergeborenen Gemüthern stattfinden, so bleibt dessenungeachtet die Besorgniß eines praktischen Mißbrauchs stehen, und der Reformirte kann sich vor den entgegenstehenden Gefahren nur bergen, indem er sich an das Verdienst Christi hält, den Gedanken des eigenen Verworfenseyns weit von sich weist, also in praktischer Beziehung dem lutherischen Bewußtseyn sich zuwendet. So erklärt sich Schneckenburger S. 259. mit Recht, obgleich es auffallen muß, daß er diese Besorgniß begründet findet, nachdem er doch die Erwählung aus dem subjectiv-praktischen Boden entwickelt hatte. Wie kommt es denn, daß derselbe praktische und sittliche Standpunct, der die reformirte Lehre bis dahin sicher begleitet hatte, sie hier zu verlassen droht? Darüber erhalten wir keinen Aufschluß. — Bei einer schließlichen Beleuchtung (S. 265.) ergibt sich, daß beide Theile eine besonders geartete Heilsgewißheit auf ihrer Seite haben. Die eine schließt aus vorhandenen Spuren des beginnenden ewigen Lebens auf dessen Vollendung und schätzt die mittelbaren Zeugnisse, namentlich der Werke, ohne auf unmittelbare Beweise oder außerordentliche Erleuchtungen zu pochen. Die andere Art der certitudo erwächst aus dem Bewußtseyn der Kindschaft und der unmittelbaren Zusicherung des Glaubens, obgleich sie sich dabei auf keine dem Subject bereits einwohnende Qualität stützen darf. Die letztere, d. h. lutherische, Ueberzeugung erreicht nicht denselben Grad von Sicherheit, ist aber dafür mehr gegen gefahrvolle Schwankungen geschützt.

Am Schlusse der ganzen Entwickelung wird dem Leser der Schlüssel zum Verständniß der bisher erörterten Differenzpuncte in die Hand gegeben. Diese sollen nämlich daraus begriffen werden, daß in dem lutherischen Lehrtypus der ideale, in dem reformirten der reflexionsmäßige Standpunct herrscht. Ehe wir auf diesen Satz nochmals zurückkommen, wollen wir in den zweiten Theil des

Werks, den wir nicht mehr durchgehen können, wenigstens einen Blick thun.

Der mittlere Raum des confessionellen Lehrgebäudes, wo die leitenden Gänge zusammenlaufen, ist erhellt, nicht so die hervorragenden und dem Beschauer zuerst augenfälligen Außenwerke. Daher geht die Darstellung zu demjenigen über, was eine andere Methode vorangestellt haben würde, zu dem „Beginn und Ursprung des christlichen Lebens", wohin gehört die Rechtfertigung nebst den angrenzenden Begriffen der Bekehrung, Wiedergeburt, Buße ꝛc., sodann der Heilsrathschluß und die Prädestination. Den letzten Hauptabschnitt bildet sodann die Christologie und die Lehre von den Sacramenten, als die „Voraussetzungen des christlichen Lebens im Heil". Alle diese Lehrstücke sind im ersten Band schon vielfach implicite in Betracht gekommen und werden hier nur ihrem eigenen dogmatischen Zusammenhange nach abgehandelt.

Neues und Eigenthümliches findet sich auch im Folgenden reichlich, obgleich diese Abschnitte der gewöhnlichen comparativ-dogmatischen Behandlung näher stehen. Großen Fleiß verwendet Schneckenburger auf eine möglichst scharfe Fassung der Rechtfertigungslehre in ihrer doppelten Form und Stellung. Nach Erwähnung der bisherigen Versuche, diesen Punct ins Klare zu bringen, kommt er auf das schon Bemerkte zurück, daß im lutherischen System die Justification ganz isolirt und bahnbrechend an der Spitze steht; sie wird rein werkzeuglich vom Glauben angeeignet, ohne subjectiv den Anfang wirklicher Besserung zu bezeichnen. Reformirterseits, wenn gleich die dogmatische Formel gleich lautet, ist dieß weniger der Fall, da der subjective Proceß mit einem schon vorangehenden Act der Bekehrung anhebt, also die Wahrheit der göttlichen Rechtsprechung nicht lediglich in die Declaration verlegt wird. „Wo der Gerechtfertigte irgendwie das schon ist, wofür er erklärt wird, da ist es ein analytisches Urtheil, lutherisch aber ein synthetisches"

(Bd. II. S. 15.). Nothwendig ist im letzteren Falle die Scheidung von allem Vorangehenden und Nachfolgenden; die Synthesis des göttlichen Gnadenurtheils greift über den gegebenen Zustand des Sünders hinaus, und in ihr ist gleichsam das Erlösungswerk schon vollendet. Die bloße Aufhebung des Schuldverhältnisses begründet die Möglichkeit, aber auch die Nothwendigkeit der wirklichen Veränderung. Die ganze (lutherische) Lehre vereinigt den höchsten Grad der Unabhängigkeit der göttlichen Declaration von menschlichem Zuthun mit dem höchsten Grad von lebendiger Beziehung auf das Menschliche, gerade in seiner Einzelheit und Individualität. Das Objective des Acts fällt gleichsam in die Wesensbestimmungen Gottes und ist ein intertrinitarisches; dazu kommt aber eine in der Zeit erfolgende und durch den Glauben vermittelte Anwendung auf den einzelnen Menschen, welche eine unendliche Schätzung desselben ausdrückt, „indem sie dem Individuum potentiell den Werth der ganzen Menschheit zuerkennt". Das reformirte Gegenstück, obwohl haltbarer, weil weniger äußerlich gedacht, bringt es nach beiden Seiten nicht zu demselben Abschluß. Das objective iudicium forense steht darum nicht so unabhängig und entscheidend für sich, weil es auf den unzeitlichen Rathschluß der Erwählung zurückweist; es löst sich in diesen auf und kann daher dem Einzelnen nicht auf zeitliche Weise zugesprochen werden. Dagegen übernimmt der Einzelne in seinem Bewußtseyn eine Art der inneren Freisprechung, welche von jener göttlichen, die sie anregt und berechtigt, nicht streng geschieden wird, und zu der er den Anknüpfungspunct bereits in sich vorfindet. Das Unterscheidende besteht daher in der geringeren Objectivirung des Declarationsactes und in der Aufnahme in einen anders abgestuften Besserungsproceß, dessen Stadien S. 92 ff. mit vorzüglicher Genauigkeit nachgewiesen werden. Indem wir uns dieser Auffassung anschließen, halten wir sie jedoch nur im Großen für gültig, da es

nicht schwer seyn würde, Parallelstellen der Dogmatiker zu finden, in denen jene Differenz bis zur Unmerklichkeit verdunkelt wird. — Bekannt ist übrigens das Verhältniß der lutherischen Buße zur reformirten Resipiscenz, welcher letzteren der Glaube vorangeht, und die schon der werdenden subjectiven Gottverwandtschaft angehört.

Die Auseinandersetzung des Heilsrathschluß- und des Bundesbegriffs, welcher die reformirte Religionsansicht eigenthümlich abbildet, bahnt den Weg zur Prädestination. Zuerst wird der Inhalt des göttlichen Bündnisses oder Pactums mit dem der Erwählung scharfsinnig verglichen. Im Pactum wird ein Doppeltes ausgedrückt: erstens das Versprechen des Vaters, der Sohn solle Herr seines Volkes, das Göttliche in der Menschennatur offenbart, das menschliche Leben erneuert und vollendet und dem Sohne Gottes die herrlichste Anerkennung von Seiten der Menschen zu Theil werden, und zweitens die Bedingung der Treue und des Gehorsams in der Menschwerdung und die Aussicht, daß die durch Christus zu vollziehende Versöhnung und Genugthuung wiederum den Vater verherrlichen und dessen erwählenden Rathschluß zum Ziele führen werde (vgl. II. S. 140 ff.). Mithin vollzieht sich im Pactum eine Wechselbeziehung der göttlichen Personen, deren eine von der andern manifestirt und zur höchsten Ehre erhoben wird, eine gegenseitige Thätigkeit innerhalb des Göttlichen, doch von solcher Art, daß dabei das Menschliche als Material jener göttlichen und bundesmäßigen Leistungen gilt und der letzte Zweck des absoluten Decrets Befriedigung findet. Die Prädestination stellt daher das Resultat der Verwirklichung des im Pactum Adumbrirten fest. Wenn die trinitarischen Verhältnisse in der Idee des Bündnisses sichtbar werden, ähnlich wie in der lutherischen Rechtfertigungslehre, so treten sie dagegen in dem Erwählungsdogma zurück und lassen sich mit diesem nur schwer vereinigen, weßhalb denn auch die ausgebildete Föderal-

theologie das letztere weniger geltend machen konnte. In dem nun folgenden Abschnitt über die reformirte Prädestination wird die schon mehrfach angedeutete Ansicht nochmals durchgeführt, nach welcher diese Lehre lediglich entsprungen ist aus der Reflexion über das innerste christliche Bewußtseyn, sofern es die Ueberzeugung ausdrückt, daß Gott dem Gläubigen hilft und daß die Annahme dieser Hülfe selbst Gottes Werk ist. Wenn aber der Lutheraner nicht zur unbedingten Gnadenwahl gelangte, so erklärt es sich daraus, weil er gar nicht dasselbe Bedürfniß hatte, über die Causalität des im Menschen neu eintretenden Princips zu reflectiren. Er bleibt mehr im Unmittelbaren stehen und ist nicht genöthigt, durch reflectirte Beweisführung aus dem absoluten Grunde das Heil vor sich zu erhärten (Bd. II, S. 154.).

Doch genug, denn die letzten theilweise schon anderweitig von Schneckenburger abgehandelten Kapitel auch noch zu besprechen, verbietet der Raum. Indem wir mit Uebergehung vieler und interessanter Einzelheiten dem größeren Theile des Werks im Zusammenhange gefolgt sind, haben wir uns nur wenige Zwischenbemerkungen erlaubt, damit das Ganze in seiner Abfolge und Entwickelung einigermaßen überschaut werde. Aber gerade dieses Ganze, je schärfer es gedacht und je vortrefflicher es durchgeführt ist, fordert nun noch eine schließliche Meinungsäußerung von uns. Referent bemerkt, daß er sich das doctrinale Verhältniß der Confessionen bisher in anderer Weise und mit Anschließung an Schweizer zu erklären gesucht, und obgleich er seine Einsicht in die Sache jetzt durch Schneckenburger bedeutend gefördert, erweitert und im Einzelnen berichtigt findet, muß er doch zu der hier entwickelten Ansicht von seinem Standpuncte aus folgende Bemerkungen machen.

Zunächst scheint das Werk seinem Titel nicht zu entsprechen. Der Name Lehrbegriff deutet auf Vollständigkeit und auf Bewahrung derjenigen Reihenfolge, welche

der urkundlich vorliegende Lehrstoff sich selbst gegeben hat und in der er aufgenommen seyn *will*. Hier aber fehlen mehrere Artikel, die das System ausdrücklich fordert, wie de scriptura sacra und de deo; andere, wie die von der Kirche und den letzten Dingen, sind vollständig in das übrige Material verarbeitet, die meisten kommen an verschiedenen Stellen zur Untersuchung und können nur vermittelst einer neuen Operation aus diesen kunstvollen Einfügungen auf ihren eigenen Mittelpunct zurückgebracht werden. Den strengeren objectiven Lehrzusammenhang hat der zweite Band, in diesem aber stehen der Mensch, der Erlöser und die Sacramente neben einander als „Voraussetzung des christlichen Lebens im Heil". Der Lehrbegriff muß sich also gefallen lassen, gewisse Hauptstücke seiner selbst als *Voraussetzungen* des christlichen Lebens darzubieten, andere dagegen in dessen Beginn und Verlauf hineinzustellen, von welcher Unterscheidung er jedoch selber nichts weiß. Dazu kommt, daß sich bei dieser Vertheilung und Verschiebung des Materials keine Stelle findet, von welcher aus das beiderseitige Lehrbild im Großen überblickt werden könnte, damit erkannt werde, wo es seine höchste und wo die geringere Kraft und Intensität entwickelt. Die entsprechenden Standpuncte der Weltanschauung lernen wir wohl kennen, nicht so den Umriß der Lehrgebäude, welcher doch eine merkwürdige Abweichung zeigt. Der Verfasser würde indessen auf diese Einwendung nicht geschwiegen haben. Dieß Alles, läßt sich antworten, war mit der Methode des Schriftstellers unauflöslich verbunden. Er wollte ja nicht von außen herein arbeiten, sondern von innen heraus. Nicht die bloßen Doctrinen sollten sich abwechselnd expliciren und in Vergleich treten, sondern vor Allem sollte der Boden, ja die eigenthümliche Bodenmischung geprüft werden, weil sie Erklärungsgründe für die Bildungsform der so organisch erwachsenen und zusammenhängenden Systeme darzubieten verspricht. Und wenn auf diese Weise die Theorien nicht

in ihrem eigenen satzungsmäßigen Verbande, sondern in innigster Verwachsenheit mit zwei unterliegenden religiösen Lebensrichtungen aufgezeigt werden: so ist darin gerade eine tiefe Wahrheit anzuerkennen. Wir lassen daher diesen Vorwurf fallen, indem wir nur soviel festhalten, daß Schneckenburger's Darstellung nicht allein stehen dürfe, sondern erst dann in ihr Recht eintrete, nachdem der gewöhnliche symbolische und dogmatische Parallelismus das Seinige bereits gethan hat.

Aehnlich verhält es sich mit einer andern Ausstellung. Indem Schneckenburger mit der Bethätigung des christlichen Lebens seine vergleichenden Untersuchungen beginnt, dann zu dessen Verlauf und realen Potenzen, hierauf zu dem Beginn und Ursprung übergeht, um endlich mit den Voraussetzungen desselben zu schließen, macht er überhaupt dieses „christliche Leben" zu dem gemeinschaftlichen Medium, innerhalb dessen die Lehrdifferenzen erscheinen oder von welchem aus sie in Betracht gezogen werden. Nun ist aber bekanntlich die vita christiana eine den Reformirten geläufige und in ihrer Dogmatik regelmäßig auftretende Kategorie, die bei den Lutheranern aber keine feste Stelle hat, weil sie das Sittliche, Praktische und Gesetzliche innerhalb der Glaubenslehre weniger bearbeiteten. Wo dieser Begriff zum Grunde gelegt wird, möchte eine ungleichmäßige Stellung zu den beiden verglichenen Confessionen schwer zu vermeiden seyn. Damit, glauben wir, hängt es zusammen, wenn der Verfasser sich meist zuerst an den reformirten Lehrbegriff wendet, welcher ihm und seinem Verfahren durch die vita christiana näher gerückt ist, wenn er diesem weit reichere Mittheilungen und Quellenauszüge widmet, den lutherischen aber öfters nur an jenen anlehnt oder auf dessen Unterlage aufgestellt seyn läßt. Man sieht, welche Schwierigkeiten eine gleichmäßige Behandlung für denjenigen hat, der ins Innere des Geistes dringen, nicht bei der Berichterstattung über die einzelnen Lehrstücke stehen

bleiben will. Referent möchte jedoch auch auf diesen Umstand seinerseits kein großes Gewicht legen. Nachdem so viele symbolische Schriften mit einseitiger Hervorhebung des bloß dogmatischen Gesichtspunctes den lutherischen Lehrtypus in den Vordergrund gestellt und den reformirten ihm als ein Secundäres und Abhängiges nur beigeordnet haben, verdient ein anderes Verhalten alle Aufmerksamkeit, zumal wenn es mit so hoher Gerechtigkeit, wie unser Werk an den Tag legt, verbunden erscheint.

Wir kommen auf einen anderen und wichtigeren Punct. In dem Verfahren Schneckenburger's läßt sich unschwer ein doppeltes Stück unterscheiden, die eigentlich genetische Nachweisung und die bloß combinatorische Verknüpfung. Die letztere ist dem Verfasser in ausgezeichneter Weise gelungen; er sieht das Gleichartige an den entlegensten und verborgensten Stellen und verfolgt sowohl den Unterschied, als auch die Uebereinstimmung des Lehrbegriffs mit sich selber bis auf Gebiete, wo sie bisher kaum beachtet wurden. In dieser Hinsicht wird sein Verdienst unbestritten bleiben, und was er in beiden Confessionen als geistig homogen und auf einander bezüglich bezeichnet, wird meist auch als solches gelten dürfen. Eine andere Frage ist, ob dieses Verwandte und Zusammengehörige auch die hier angegebene letzte Erklärung zulasse. Der Verfasser bewundert nicht allein, und wir mit ihm, die beiden protestantischen Lehrbegriffe, er ist auch von ihrer in sich abgeschlossenen Vollendung überzeugt; er betrachtet sie als vollkommene Individuen, als einheitlich ausgeprägte, scharfkantige und krystallhelle Größen, die darum alles Fremde ausgestoßen und alles Gleichartige sich angebildet haben, weil sie selbst aus demselben Krystallisationsgesetz hervorgegangen und daher auch durchaus von einem Puncte aus verstanden und erklärt werden müssen. Hätte er darin Recht, besäßen wirklich die Lehrbegriffe die einheitliche Vollendung und individuelle Untheilbarkeit, die ihnen der Verfasser zuschreibt,

so müßten wir diesem auch im Uebrigen beipflichten und würden einfach auf seine Seite treten. Wir glauben aber, er hat nicht Recht, wenigstens nicht in dem angenommenen Grade, und er hat sich der genetischen Entwickelung dadurch entzogen, daß er die ersten historischen Stadien überspringt und uns in die Mitte des Fertigen und Gewordenen versetzt, welches nun von jener einen Stelle aus sein Licht empfangen soll. Referent muß fragen: läßt sich wirklich der der reformirten Lehre beigelegte religiöse und sittliche Individualismus gleichmäßig auf deren einzelne Bearbeiter oder besondere Richtungen übertragen? Wo befindet sich der mustergültige Reformirte, welchen Schneckenburger vor Augen hat? Ist es Calvin, Beza, Hyperius, Wendelin, Alting, Gomarus, Maccovius, Mastricht, Hulsius? welche alle unser Schriftsteller abwechselnd citirt, unter denen aber nicht geringe und gerade subjective Abweichungen stattfinden. Zwischen der Richtung eines Beza, eines Alting, der die ganze Decretenlehre ausbildete — um von dem heterodoxen Keckermann zu schweigen — und der eines Grynäus und mancher Anderen, die sich sorglich auf das praktisch-christliche Gebiet beschränkten, ist ein beträchtlicher Abstand nachweisbar. Die Stellung des heidelberger Katechismus und seiner nächsten Anhänger ist bekannt. Mögen in der dogmatischen Litteratur gewisse subjective Haltpuncte und psychologische Kategorien überall wiederkehren, so wurden sie darum nicht auf gleiche Weise verstanden und angewendet, und wir zweifeln, ob die Macht der kirchlichen Tradition und Erziehung so hoch zu veranschlagen sey, um das gleiche religiöse Seelenleben in dem von Schneckenburger angenommenen Grade zu erzeugen. Wir werden, glaubt Referent, von der geistigen Einheit der Confession Abzüge einräumen müssen. Von vorn herein war schon durch Zwingli dem reformirten Lehrtypus ein doctrinales Gepräge mitgegeben worden, wie es durch seinen persönlichen Charakter und die besondere Art seines Angriffs auf die römische

Kirche bedingt war. Calvin fand diese Anlage vor und legte seinen Geist hinein, der allerdings ein Gleichgewicht der späteren reformirten Lehrinteressen darstellt. Calvin, indem er den Zwinglianismus verdrängte, wurde der zweite Schöpfer, d. h. der Umbildner, der reformirten Lehre, so aber, daß er sich an etwas schon vor ihm Vorhandenes anschließt. Dürfen wir hier zwei Bildungsacte unterscheiden, so ist wahrscheinlich, daß auch in der folgenden dogmatischen Weiterentwickelung zwei Momente wirksam gewesen sind. Referent glaubt wirklich, da, wo der Verfasser aus einem einzigen sittlich-religiösen Glaubenstriebe Alles erklären will, zwei Factoren, die durch gegenseitige Ausgleichung und Verschmelzung ein im Großen einstimmiges, im Einzelnen aber noch mehrfachen Schattirungen unterliegendes „christliches Leben" hervorgebracht haben, annehmen zu müssen. Und will man jenen mehr theoretischen Factor der theologischen Anlage mit dem anderen aus derselben Quelle herleiten, so ist er doch in demjenigen, was Schneckenburger den Reflexionsstandpunct der Reformirten nennt, noch nicht enthalten. Leichter scheint es allerdings, den lutherischen Lehrbegriff auf eine untheilbare Einheit zurückzubringen; allein es geschieht dadurch, daß das melanchthonsche Element hinausgewiesen wird. Denn dieses letztere berücksichtigt der Verfasser nur selten (vgl. Bd. I. S. 68.), er behandelt alle Reactionen des Philippismus, des Synkretismus und Pietismus als Ausbeugungen zur reformirten Lehre. Damit werden nur die unbedingten Verehrer der Confession einverstanden seyn; die Uebrigen wissen, daß der lutherische Boden weiter reicht, als der des orthodoxen Lutheranismus.

Wenden wir das Gesagte noch etwas genauer und namentlich auf die Prädestination an. Es ist auffallend, daß Schneckenburger den Artikel von Gott mit Stillschweigen übergeht und nur die trinitarischen Bestimmungen bei Gelegenheit erläutert. Und doch füllt derselbe in manchem reformirten Lehrbuch die Hälfte des Raumes aus. Mit

vorzüglichem Fleiß und Scharfsinn werden von den reformirten Dogmatikern das Wesen und die Eigenschaften Gottes entwickelt, die Begriffe des göttlichen Wissens, Willens und Lebens (vita dei) ausgearbeitet und somit der Weg zur Feststellung der höchsten Causalität gebahnt. Und wo dann noch eine besondere Decretenlehre aufgenommen wird, kann der Fall eintreten, daß in diesem ersten Hauptabschnitt alle folgenden dogmatischen Gestalten anticipirt werden, ehe sie noch besonders zur Sprache gekommen sind. Mit gleicher Liebe wird die Lehre von der Vorsehung erörtert und begründet. Auch pflegen dieselben Schriftsteller jeder Vermenschlichung Gottes weit strenger als die lutherischen vorzubeugen; sie denken Gott abstracter als Gottheit und verweilen angelegentlicher bei der Erhebung des absoluten Wesens über das Endliche, bei welcher Gelegenheit sich von selber einige philosophische Denkbestimmungen einstellten, die eine Berührung mit der Philosophie möglich gemacht haben. Dieses theologische Material hätte eine Aufnahme in des Verfassers Erwägungen verdient. Zunächst hätte er den Artikel von Gott ebenso gut wie den vom Menschen und den von Christus unter die „Voraussetzungen des christlichen Lebens im Heil" versetzen können, gemäß dem Ausspruche Calvin's (institt. I. 1. ab init.), daß alle menschliche Weisheit auf zwei Stücke hinauslaufe, auf Erkenntniß Gottes und des Menschen. Doch das lassen wir jetzt auf sich beruhen. Aber bei der augenfälligen Präponderanz und großen inneren Ausbildung dieses speciell theologischen Lehrstücks liegt die Annahme nahe, daß von dieser Seite auch die unbedingte Erwählung einen Anstoß und ein Nahrungsmittel werde empfangen haben. Denn daß die letztere lediglich in dem Bedürfniß der reformirten Frömmigkeit ihren Grund habe, bei allem werkthätigen Streben ein Gegengewicht schlechthinniger Abhängigkeit in der Reflexion zu besitzen, welches vor dem Pelagianismus schützte, die Prädestination also nichts weiter sey als die für

das gegenständliche Denken fixirte Consequenz der Heilsgewißheit und Heilsbedürftigkeit des Gläubigen, — davon hat uns der Verfasser nicht überzeugt. Zwar gehört aller Determinismus des reformatorischen Glaubens der christlichen Frömmigkeit an, aber er stammt doch zugleich aus religiöser Begeisterung, und es ist ein Unterschied, ob die Neigung zur Prädestination durch die Gestalt, in welcher die gereinigte Lehre auftrat, begünstigt wurde oder nicht. Die reformirte Lehrweise brachte den geeigneten allgemeinen Rahmen mit, sie ist einmal weniger specifisch evangelisch, sondern allgemeiner christlich. In ihr konnte die religiöse Begeisterung von einem Allgemeinen ausgehen, von der Hingebung an das Göttliche, welchem gegenüber das Menschliche keine Freiheit und innerhalb des Gottesreichs keine Selbständigkeit habe. Auch das Lutherthum nahm ja einen Anlauf zu demselben Determinismus, allein es mußte von ihm zurücktreten, weil es seine Lehr- und Glaubenskraft sofort in den anthropologischen und soteriologischen Fragen concentrirte, statt mit einer allgemeinen Idee der Religion und der Gottheit zu beginnen, und statt methodisch vom ersten zum zweiten und dritten Artikel des Symbols überzugehen. Nun ist es freilich von der höchsten Bedeutung, daß die reformirte Theologie ihre Prädestinationslehre nicht in abstracter Consequenz bestehen ließ, sondern ihren ganzen positiv evangelischen und praktisch-sittlichen Gehalt mit derselben verwebte, also auch alle Härten der Vorstellung eines absoluten Decrets in Trostgründe und Stärkungsmittel des Glaubens zu verwandeln suchte, und diesen Gesichtspunct hat Schneckenburger vortrefflich ausgebeutet; — allein sie ging in der Demonstration doch weiter, als das subjective Interesse forderte, und Referent sieht nicht ein, warum es unerlaubt seyn sollte, zu sagen, daß hier ein doppeltes Interesse zusammentraf, welches auf ungleiche Weise in den einzelnen reformirten Kreisen verbunden wurde nach Gradverhältnissen, die wir nicht mehr ermitteln werden, so lange

wir den inneren Menschen nicht zu protokolliren vermögen. Hierauf kann mit Schneckenburger II. S. 280. geantwortet werden, es sey unmöglich und undenkbar, daß die objectiven Lehren durch ein anderes Princip bestimmt seyn sollten, als die subjectiven. Allein wir meinen auch nur, daß das aus der objectiven Lehrgestalt entnommene Princip unter die Herrschaft einer subjectiven Gesinnung trat, die mit ihm nicht unmittelbar gegeben war und daher verschiedene Arten der Ausgleichung und Geltendmachung erlaubte.

Irren wir also nicht, so will der Verfasser zu viel, indem er die beiden Lehrbegriffe auf subjectiv gleichgestimmte Einheiten zurückführt, fast möchten wir hinzusetzen: idealisirt; seine Erklärung ist nicht auf das historische Ganze der Confessionen anwendbar. Dasselbe wird dann auch von der schließlichen Entgegensetzung des idealen und des reflexionsmäßigen Standpunctes gelten; auch diese verträgt keine vollständige Anwendung. Wenn die lutherische Auffassung der Rechtfertigung, sowie des Verhältnisses des Glaubens zu den mit innerer Nothwendigkeit aus diesem entspringenden guten Werken idealistisch genannt wird, so scheint uns das vollkommen richtig und treffend. Und dieß wäre die eine allgemeinere Seite des lutherischen Lehrcharakters, in welcher Luther und Melanchthon übereinstimmten. Hingegen das zweite Moment, das Luther für sich allein hatte, die Immanenz des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in dem christologischen Dogma, in der Idiomenlehre, der unio mystica und Sacramentstheorie zum Vorschein kommt, — dieses Andere hat der Verfasser zwar sehr schön geschildert, aber nur mit künstlichen Wendungen demselben Idealismus zugeschrieben; Referent möchte es lieber als ein Ueberschwengliches, ja einen gefühlsmäßigen Realismus bezeichnen (vgl. auch die Vorrede Güder's, S. XXIII.). Auf der andern Seite hat unstreitig der ganze mittlere Theil der reformirten Lehre den Charakter der Reflexion. Durch Reflexion

wird das Göttliche und Menschliche von einander gesondert und auf einander bezogen und das sittlich-werkthätige Streben mit dem Bewußtseyn der Sünde und Gnade ausgeglichen und geeinigt. Am Anfang und Ende des Systems herrscht dagegen die Idee und zwar die Idee der göttlichen Nothwendigkeit und der Selbstverherrlichung Gottes, welcher die Schöpfung und Menschheit zum Stoffe dienen muß, während das Lutherthum den Menschen und sein Heil als Zweck der göttlichen Thätigkeit hinstellt. Wir sagen hiermit kürzlich, wie wir es meinen, wenn wir von einem Ueberwiegen des theologischen Moments auf der einen und des anthropologischen auf der andern Seite reden, wohl wissend, daß auch dieß leicht mißdeutet und zur Unwahrheit werden kann, gegen welche Schneckenburger mit solcher Geschicklichkeit streitet.

Berühren möchten wir noch eine Aeußerung über Schleiermacher. Von ihm heißt es (Bd. I. S. 92.), er habe unrichtig behauptet, daß die Trennung der Confessionen des inneren Grundes entbehre, weil unter ihnen keine Verschiedenheit der religiösen Gemüthszustände stattfinde. Gewiß hatte Schleiermacher in die eigenthümliche Qualität der beiderseitigen Frömmigkeit keinen eindringenden Blick gethan, wie ihm auch die große Ausdehnung und feine Begrenzung der Lehrdifferenzen unbekannt blieb; seine Studien führten nicht über Calvin und die symbolischen Schriften hinaus. Aber es ist bemerkenswerth, daß der Verfasser die Untersuchungsweise, die ihn über Schleiermacher's Kenntniß und Erkenntniß hinausführt, doch eigentlich von diesem entnimmt. Denn wer anders hätte dazu Anleitung gegeben, von dem Lehrbegriff auf die demselben entsprechenden religiösen Gemüthszustände zurückzugehen oder jenen in diesen dergestalt wiederzufinden, daß beide gemeinschaftlich Gegenstand dogmatischer Betrachtung werden können? Schneckenburger verfolgt also einen von Schleiermacher angebahnten Weg, nur mit dem Unterschiede, daß

er diese Methode auf die Symbolik und altconfessionelle Dogmatik, also auf eine Zeit anwendet, wo das Dogma als solches und in seiner buchstäblichen Fassung größere Macht hatte und weniger in das sittliche und religiöse Lebensgefühl übergeflossen war als später und gegenwärtig. Denn daß die verschiedenen christlichen Zeitalter diese Einigung des Subjectiven und Objectiven in sich selbst auf ungleiche Weise vollzogen haben, wird sich der Historiker nicht verhehlen, so sehr er auch versucht seyn mag, jedes christliche Geistesleben als ein Ganzes anzusehen.

Dieß sind kürzlich die Bedenken, die wir der von Schneckenburger gegebenen Lösung der Aufgabe entgegen zusetzen haben. Das Recht seiner Ansicht scheint uns ein bedingtes. Referent hat sich selbst genügen, nicht den hohen Werth des Geleisteten herabsetzen wollen, denn dieser muß jedem Kundigen und Sinnbegabten einleuchten. Das Werk des Verfassers ist der reine Gegensatz des alten Confessionalismus, da es die christliche und biblische, wie die protestantische Berechtigung der beiden Lehrbegriffe nicht etwa nur behauptet und voraussetzt, sondern aus der großartigen in ihnen offenbarten religiösen Lebenskraft erkennen lehrt. Nicht bloß der rohe Confessionalismus hat von ihm zu lernen, auch die trockene, doctrinäre, unpsychologische und der Erfahrung abgewandte Methode der Zusammenstellung zweier Dogmenreihen, auch diejenige, welche das kirchliche System aus allem Verbande mit der Wissenschaft herausschälen will. Die Symbolik übt fortan ein edles Geschäft tiefdringender Erkenntniß und Liebe, wenn sie sich die Tugenden dieser Bearbeitung aneignet. Zwar könnte es scheinen, daß, wie der Streit da aufhört, wo er bis zu psychologischen Fäden gelangt, die keine Dialektik des Einen dem Andern entreißen wird, so habe auch keine Einigung und Annäherung gelingen können, weil ja alles Große und Kleine auf beiden Seiten in untheilbare Einheiten verbunden ist, die daher keine andere Wahl lassen als die der voll-

ständigen Billigung oder ebenso vollständigen Verwerfung. Aber dieser Folgerung hat der Schriftsteller thatsächlich widersprochen. Seine Darstellung führt am Schlusse des letzten Hauptabschnittes bis zu den Zeiten, wo der starre Körper sich löste, und er hat offenbar ein höheres und freieres Verhältniß der neueren Theologie zu den confessionellen Lehrbegriffen vor Augen, als das der bloßen Wahl und Entscheidung. Er behandelt das Dogma mit der zartesten Schonung, schonender, als Referent würde gethan haben. Aber er gibt der verarbeitenden und neu gestaltenden Union zu viele Mittel in die Hände, um nicht für einen Beförderer derselben gehalten zu werden. Die eine solche wollen, dürfen auch den Scharfsinn und den Tiefsinn des edeln Verstorbenen zu Hülfe rufen.

Greifswald, Januar 1856.

Gaß.

2.

Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt von D. Hermann **Hupfeld**, ordentlichem Professor der Theologie zu Halle. Erster Band. Gotha, Verlag von Friedrich Andreas Perthes, 1855. XXIII u. 439 S. 2 Thlr.

Wir schicken der Anzeige dieses von uns mit Freuden begrüßten neuesten Psalmencommentars einige Bemerkungen über die Entstehung desselben voraus. Eine Bearbeitung der Psalmen gehörte — wie der verehrte Herr Verf. in der Vorrede sagt — zu den ältesten seiner das A. T. betreffenden Entwürfe. Schon vor zwanzig Jahren hatte er, um zum richtigeren Verständniß der Psalmen etwas beizutragen, dem seligen de Wette ein Manuscript überlassen,

welches dieser bekanntlich bei der Ausarbeitung der vierten Ausgabe seines Commentars benutzt hat. De Wette hat daraus manche Erklärungen Hupfeld's mitgetheilt, aber auch in Folge dieser Benutzung manche Bemerkungen der früheren Ausgaben weggelassen, beschränkt oder geändert, und kleine Zusätze beigefügt, ohne Hupfeld's Namen zu nennen. Jene Mittheilungen aber waren — wie der Verf. in der Vorrede bemerkt und schon in diesem ersten Bande seines Commentars an manchen Beispielen zeigt — vielfach ungenau und verstümmelt; ja, theilweise hatte de Wette die Erklärungen Hupfeld's ganz mißverstanden. Als nun eine neue Ausgabe des de wette'schen Commentars nöthig wurde, wendete sich der Verleger mit dem Antrag an Hupfeld, er möge eine dem jetzigen Bedürfniß entsprechende Umarbeitung dieses Werkes übernehmen; dazu war Hupfeld wegen seiner freundschaftlichen Beziehungen zu de Wette und wegen seines eben angedeuteten Verhältnisses zu der letzten Ausgabe gern bereit. Er hatte die Arbeit schon begonnen, fand aber mehr und mehr in Inhalt und Form so viele Veränderungen nöthig, daß der Commentar keine Ueberarbeitung des de wette'schen, sondern ein ganz neues und viel umfangreicheres Werk geworden wäre. Deßwegen sah er sich genöthigt, jenen Auftrag zurückzugeben und — von de Wette absehend — eine ganz neue Bearbeitung der Psalmen zu unternehmen. — Dieß ist die äußere Veranlassung, durch welche der verehrte Herr Verf. zur Ausarbeitung und Veröffentlichung eines der vielen werthvollen Manuscripte, die unter seinen Papieren verborgen liegen, fast wider seinen Willen genöthigt wurde, und in deren Folge das theologische Publicum in den Besitz seines ersten größeren exegetischen Werkes gekommen ist. Wir halten es für ein Glück, daß der Verf. noch früh genug die Erfahrung machte, daß das Wort Luk. 5, 37 f. auch auf einen Commentar seine Anwendung finden könne; denn er hätte sich, wenn sein Werk als Ue-

berarbeitung des de wette'schen Commentars hätte erscheinen sollen, gewiß überall beengt und beschränkt gefühlt, und es wäre ihm unmöglich gewesen, seine Erklärungen in wünschenswerther Ausführlichkeit und mit genügend vollständiger Begründung darin niederzulegen. —

In Betreff der Genauigkeit und Gründlichkeit ist — wir glauben damit nicht zu viel zu sagen — dieser Auslegung der Psalmen keine andere, ja überhaupt kein alttestamentlicher Commentar der neueren Zeit zu vergleichen. Sie ist die Frucht langjähriger, unausgesetzter und auf das ganze A. T. sich erstreckender exegetischer Forschungen. Der Verf. hat eine vollständige, bis in Einzelheiten, die Andern geringfügig erscheinen und doch nicht unwichtig sind, reichende Erkenntniß des hebräischen Sprachgebäudes; seine grammatischen Begriffe und Anschauungen zeichnen sich durch Einfachkeit, Klarheit und Durchsichtigkeit aus; eine umfassende Kenntniß des alttestamentlichen Sprachgebrauchs und Vertrautheit mit den alttestamentlichen Bildern, Begriffen und Ideen, überhaupt mit dem ganzen Gedankenkreis und der Vorstellungsweise des A. T. steht ihm zu Gebote. Da er nun sehr viele grammatische, lexikalische und biblisch-theologische Untersuchungen diesem Commentar einverleibt hat, so reicht die Bedeutung desselben weit über das Gebiet der Psalmenauslegung hinaus. Er ist für die ganze alttestamentliche Exegese eine reiche Fundgrube von befriedigenden Erklärungen grammatischer Erscheinungen und von neuen, schärferen und richtigeren Bestimmungen von Wortbedeutungen und biblischen Begriffen. — Hoffentlich wird derselbe aber auch dadurch einen allgemeineren Einfluß auf die gesammte alttestamentl. Exegese üben, daß der Verf. den in der Theorie allgemein anerkannten, in der Praxis aber vielfach verleugneten Grundsatz, daß das A. T. aus sich selbst ausgelegt werden muß — wie unten gezeigt werden soll — consequent durchgeführt hat, ohne es außer Acht zu lassen, daß das alttestamentliche

Schriftwort den vorbereitenden Anfang einer göttlichen Offenbarung, welche in Christo vollkommen erschienen ist, beurkundet. Die historische Auslegung hat sich in diesem Commentar aufs glücklichste mit der theologischen verbunden; beide kommen zu ihrem Rechte.

Wir dürfen auf die Zustimmung Vieler rechnen, wenn wir sagen, daß dem Werke Hupfeld's außer dem Werthe, den es an sich hat, auch noch eine besondere Bedeutung für die jetzige Zeit zukommt. Es läßt sich nicht leugnen, daß im Gebiete der alttestamentlichen Theologie Bestrebungen, deren Vereinigung für die gesunde Entwickelung der alttestamentlichen Wissenschaft unumgänglich nöthig ist, jetzt vielfach von einander getrennt sind und sich feindlich gegenüberstehen; wir meinen das Streben nach theologischer Auslegung und die historisch-kritische Forschung. Auf der einen Seite sehen die Häupter der theologischen Exegese des A. T., begünstigt durch die kirchliche Zeitströmung, sehr viele Errungenschaften des Strebens nach unbefangener historischer Auslegung und des kritischen Forschens als abgethan an, und suchen jede etwa noch vorkommende Regung des historisch-kritischen Strebens durch Machtsprüche unschädlich zu machen; und auf der andern Seite ist in den Werken mancher Vertreter der letzteren Richtung kaum noch eine Spur von dem Bewußtseyn zu finden, daß es sich bei der Erklärung des A. T. um heilige Schriften, um Offenbarungsurkunden handelt, und sie lassen darum das theologische Interesse unbefriedigt. Da kommen Werke wie das hupfeld'sche dem Bedürfniß Vieler, die ein ernsteres wissenschaftliches Streben mit dem theologisch-kirchlichen Interesse verbinden, entgegen. Der hupfeld'sche Commentar ist einerseits ein zeitgemäßes Bekenntniß der hohen Bedeutung der altteſt. Offenbarungswahrheiten für Theologie und Kirche, und andererseits ein noch zeitgemäßerer Protest gegen die von einem falschen und abstrac-

ten Inspirationsbegriff ausgehende Verleugnung und Bekämpfung des guten Rechts der unbefangenen grammatisch historischen Auslegung und der besonnenen, aber freien Kritik. —

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir zu einer näheren Charakterisirung des Commentars über; wir gedenken denselben insbesondere mit dem hengstenberg'schen Psalmencommentar, der bisher mit Recht als der gründlichste gegolten hat, zu vergleichen, — um so mehr, da auch Hupfeld ihn am meisten berücksichtigt hat. Die großen Verdienste, welche sich Hengstenberg unstreitig um die Psalmenauslegung erworben hat, sollen durch diese Vergleichung nicht in Schatten gestellt werden; muß doch Referent bekennen, daß ihm dieß hengstenberg'sche Werk seiner Zeit eine mächtige Anregung war, sich eingehender mit dem Studium des A. T. zu beschäftigen. —

Wir bemerken noch, daß dieser erste Band die Auslegung der Psalmen 1—21. enthält, und daß der Verf. es vorgezogen hat, statt eine Einleitung vorauszuschicken, nach dem Beispiele Hengstenberg's Schlußabhandlungen an das Ende des ganzen Werks zu stellen.

Was zuerst die philologisch-historische Seite der Auslegung betrifft, so hat der Verf. als ein guter Schriftgelehrter Altes und Neues aus seinem Schatze mitgetheilt. Er hat sich die Aufgabe gestellt, in seinem Commentar „zugleich eine Geschichte der Psalmenauslegung in ihren hervorragenderen Stellen und Vertretern zu liefern", jedoch ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Sein Werk hat in dieser Beziehung nicht gering anzuschlagende Vorzüge. Es sind darin nicht nur die wichtigsten der verschiedenen Auffassungen bedeutenderer Stellen in lichtvoller Uebersichtlichkeit mitgetheilt, sondern es ist auch die Geschichte derselben bis zu ihren Anfängen zurück verfolgt; der Verf. weist meist ihren Ursprung in den alten Uebersetzungen, bei den Rabbinen oder den ältesten christlichen Auslegern nach, gibt dann

die wichtigsten Modificationen an, welche sie durch die späteren Ausleger erlitten haben, und hat dadurch manche Erklärungen erst in das rechte Licht gestellt. Es war dieß eine mühevolle, aber sehr verdienstliche Arbeit, welcher Hengstenberg sich fast gar nicht unterzogen hat. — Unter den Werken älterer Ausleger ist namentlich der treffliche Commentar Calvin's fleißig benutzt.

Ganz neue Erklärungen hat Hupfeld nicht sehr viele aufgestellt; er hat diesen Ruhm, auf den manche Andere stolz sind, nicht gesucht; nicht Neuheit, sondern Richtigkeit der Auslegung ist sein Streben. Zwar hätte der Verf. eine große Anzahl von Erklärungen als neue geben können, da sie wenigstens den neueren Exegeten ganz fremd geworden, und vom Verf. ganz selbständig gefunden worden sind. Aber er liebt es, auch in solchen Fällen nachzuweisen, daß von einem älteren Ausleger dieselbe Erklärung, wenn auch manchmal noch unklar und unbestimmt, schon aufgestellt wurde, und verzichtet gern auf die Ehre der ersten Urheberschaft. Wir begnügen uns, nur auf wenige Beispiele hinzuweisen; es gehört dahin die Erörterung des von den meisten Auslegern und namentlich von allen neueren mißverstandenen Sinnes von Ps. 5, 8. (S. 79 ff.), die sprachliche Erklärung der Formel לְעִתּוֹת בַּצָּרָה in Ps. 9, 10. (S. 184 f.), die Erklärung des יָשׁוּבוּ in Ps. 9, 18. (S. 199 ff.), der Nachweis der Bedeutung „gebären" für יָלַד in Ps. 2, 7. (S. 28 f.). — Ueberhaupt besteht das größte Verdienst der Auslegung Hupfeld's darin, daß er die Erklärungen, welche Andere in theils nur halbwahrer, theils unbestimmter und unklarer Fassung aufgestellt oder nicht gehörig begründet haben, näher bestimmt, klar und richtig formulirt, zu weite beschränkt und zu enge erweitert und sprachlich und aus dem Zusammenhang befriedigend begründet hat, kurz, daß er die gesammte Auslegung gründlich revidirt, corrigirt und vervollständigt hat. Belege hierfür sind fast auf jeder Seite seines Werkes zu finden. —

Viele ganz neue Ausbeute bietet daſſelbe aber für die hebräiſche Grammatik. Eine ziemlich bedeutende Zahl grammatiſcher Erſcheinungen, und zwar Wortformen und Conſtructionen, ſind hier zum erſtenmal auf klare und befriedigende Weiſe erklärt, und es hat dadurch auch die ewald'ſche Grammatik manche Berichtigungen und Ergänzungen erhalten. Da der Verf. auf S. VIII. (Anm.) der Vorrede ſelbſt die wichtigſten dieſer Erörterungen verzeichnet hat, ſo heben wir hier nur diejenigen hervor, welche als Berichtigungen der ewald'ſchen Grammatik anzuſehen ſind, nämlich unter den Erklärungen von Wortformen: die des יְלַדְתִּיךָ in Pſ. 2, 7. (S. 29.), der Accuſativendung ־ָהּ zu Pſ. 3, 3. (S. 39 f.), der Pauſalform בָךְ in Pſ. 5, 12. (S. 90.), des אֶמְלַל אֲנִי in Pſ. 6, 3. (S. 98.), der Form מָנַת in Pſ. 11, 6. (S. 245.), der Femininendung ־ת zu Pſ. 16, 6. (S. 328.), der Formel בַּצַּר־לִי in Pſ. 18, 7. (S. 368 f.), der Form תִּתְבָּר zu Pſ. 18, 27. (S. 383 f.); ferner die die Accent- und Tonlehre betreffenden Erörterungen über die Betonung von קוּמָה u. dgl. zu Pſ. 3, 8. (S. 44. Anm.) und von לָמָּה zu Pſ. 10, 1. (S. 205 f. Anm.). Ueberhaupt hat dem Verf. ſeine genaue Kenntniß der hebräiſchen Accentuations- und Betonungsgeſetze eine befriedigende Löſung mancher bisher ungelöſter Probleme möglich gemacht, was auch die eben von S. 90. und 98. angeführten Erklärungen zeigen. — Aus den Erklärungen von grammatiſchen Conſtructionen und ſyntaktiſchen Erſcheinungen überhaupt heben wir hervor: die Erörterung des feinen Unterſchieds im Gebrauch des Imperf. und Perf. für Präſ. zu 1, 2. (S. 9 f.); die über die Relativſätze ohne Relativum zu Pſ. 7, 16. (S. 143 f.) und die über die Conſtruction eines Verbums mit dem Accuſativ der Handlung zu Pſ. 12, 3. (S. 251 f.). — Als Belege dafür, daß auch ſonſt Hupfeld grammatiſch richtiger erklärt, als Ewald, mögen noch die Erklärungen des נוֹקֵשׁ Pſ. 9, 17. (S. 198 f.) und des פַּחִים Pſ. 11, 6. (S. 243.) angeführt werden. — Trotz der gramm. Akribie

Hengstenberg's weist Hupfeld demselben doch manche gramm. Unrichtigkeiten in seiner Auslegung nach, z. B. in der Erklärung von Ps. 4, 5. (S. 57.); 6, 3. (S. 98.); 7, 6. (wo Hengstenberg einer in seinem Commentar sehr häufigen falschen Akribie in der Bestimmung der Bedeutung der Präposition ל sich schuldig macht, S. 120.); 7, 7. (S. 121. Anm.); 7, 16. (S. 145.); 8, 6. (S. 161.). Außerdem gehören fast alle oben angeführten Beispiele hierher, da Hengstenberg in der Erklärung jener Formen und Constructionen meist Ewald folgt.

Auf dem lexikalischen Gebiet hat Hengstenberg's Psalmencommentar unstreitig das Verdienst, eine Menge von angenommenen Wortbedeutungen, die im hebräischen Sprachgebrauche unbegründet sind, beseitigt und andere näher bestimmt zu haben. Oft hat er seine Berichtigungen hinreichend begründet, oft aber auch sie nur durch Machtsprüche zur Geltung zu bringen gesucht. Dabei hat er aber auch manche im Sprachgebrauch wohl begründete Bedeutungen geleugnet, oder in ganz unbegründeter Weise modificirt, und die seinen Behauptungen entgegenstehenden Beweisstellen entweder ignorirt, oder auf die gezwungenste Weise gedeutet, so daß sein Commentar in diesen Partien doch auch sehr große Schattenseiten hat. — Es ist ein dankenswerthes Verdienst Hupfeld's, daß auch er viele sehr eingehende lexikalische und den alttestamentlichen Sprachgebrauch betreffende Untersuchungen in seinen Commentar aufgenommen hat. Seine Resultate stimmen manchmal mit den hengstenberg'schen überein, was, obwohl er öfters das Gute und Richtige in Hengstenberg's Commentar hervorhebt (vgl. z. B. die anerkennende Bemerkung über Hengstenberg's Auslegung von Ps. 11. S. 232.), doch nicht immer bemerkt ist (vgl. z. B. S. 153. über die Bedeutung von רב). Viel öfter aber werden die hengstenberg'schen Behauptungen berichtigt, auf das rechte Maß zurückgeführt, oder in ihrer völligen Unbegründetheit erwie-

ſen. So hat der Verf. die Bedeutungen vieler Wörter genau und mit Berückſichtigung der Etymologie und des ganzen Sprachgebrauchs beſtimmt. Auch von dieſen Erörterungen ſind die wichtigſten in der Vorrede, S. VIII. Anm., verzeichnet. Wir zählen hier nur die dort theilweiſe übergangenen Widerlegungen und Berichtigungen hengſtenberg'ſcher Behauptungen auf; ſolche finden ſich: zu Pſ. 1, 1. über עֵצָה und רַשָּׁע (S. 5.); zu Pſ. 2, 12. über חָסָה בְּ (S. 35.); zu Pſ. 3, 3. über נֶפֶשׁ (S. 38 f.); zu Pſ. 4, 2. über אֱלֹהֵי צִדְקִי (S. 49 f.); zu Pſ. 4, 4. über פָּלָה und חָסִיד (S. 54 ff.); zu Pſ. 5, 11. über נָחִילוֹת (S. 68 f.); zu Pſ. 7, 13. über כּוֹנֵן (S. 132. Anm.); zu Pſ. 7, 15. über אֵין und עָמָל (S. 137 ff.); zu Pſ. 8, 5. über פָּקַד (S. 160. Anm.); zu Pſ. 9, 5. über עָשָׂה מִשְׁפָּט und עָשָׂה דִּין (S. 176 ff.); zu 9, 13. über den angeblichen Unterſchied von עֲנִי und עָנִי (S. 189); zu 10, 13. über בִּצַּע (S. 210); zu Pſ. 14, 7. über שׁוּב שְׁבוּת (S. 289 f., wo zur Widerlegung der Behauptung, daß שׁוּב nie tranſitiv vorkomme, noch das אֶת- in Amos 9, 14., Hiob. 42, 10. hätte geltend gemacht werden können); zu Pſ. 15, 2. über תָּמִים (S. 297. Anm.); zu Pſ. 17, 14. über חֵלֶד und חַיִּים (S. 352 f.); zu Pſ. 18, 5. über בְּלִיַּעַל (S. 367.); zu Pſ. 18, 16. über אַפִּיק (S. 379.); zu 19, 14. über נָקָה als Niph. (S. 422); zu Pſ. 20, 8. über הֶחֱזִיר. Wenn man hierzu noch die vom Verf. verzeichneten, hier meiſt nicht aufgezählten, ausführlichen Erörterungen über Wortbedeutungen hinzunimmt, ſo wird man ſich einen Begriff davon machen können, wie reiche Ausbeute für die Lexikographie dieſer Commentar enthält. — In Pſ. 12, 5. ſind aber die Worte לְלָשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר wohl beſſer mit Hengſtenberg durch „unſerer Zunge nach ſind wir ſtark" zu erklären, als mit Hupfeld durch „unſerer Zunge ſind wir mächtig" (vgl. רָכַל לָ, κρατεῖν τινος); und zu Pſ. 2, 11. möchten wir die Frage aufwerfen, ob die (S. 32.) von Hupfeld für רַעֲדָה

angenommene Bedeutung „Ehrfurcht" im Sprachgebrauch erweislich ist.

Auf den Ruhm, überall in den Psalmen historische Beziehungen aufzuspüren, hat Hupfeld verzichtet, dieses zur Schau tragen des eigenen Scharfsinns Andern überlassend. Vielmehr hat er öfters historische Beziehungen, die man unbegründeterweise da und dort finden wollte, ausdrücklich zurückgewiesen, und damit manchen Grund zur Verlegung eines Psalms in späte Zeiten beseitigt. Auf seine Bemerkungen hin hat schon de Wette in der 4. Auflage die Beziehung der רְשָׁעִים in Ps. 1. und vielen anderen Psalmen auf „Heiden und vielleicht auch abtrünnige, heidnisch gesinnte Juden der späteren Zeit" aufgegeben (S. 2.). S. 31. wird die luftige Hypothese Hitzig's, daß Ps. 2. unter oder von Alexander Jannäus verfaßt sey, beleuchtet, indem die falsche Deutung des „dienet Jehova mit Furcht" auf die erst in der Makkabäerzeit vorkommende erzwungene Beschneidung überwundener Feinde widerlegt wird. Auch anderwärts werden öfters die historischen Deutungen Hitzig's zurückgewiesen (vgl. z. B. S. 271. 307.). S. 76. ist für Ps. 5, 5. und andere Stellen nachgewiesen, daß die Vorstellung des Wohnens bei Gott sich keineswegs auf den Tempelbesuch beziehe. Ebenso widerlegt Hupfeld auch einige unrichtige geschichtliche Vorstellungen Hengstenberg's, die auf die Auslegung einzelner Psalmstellen Einfluß übten; so wird S. 71 f. und S. 356 f. die Voraussetzung, daß es schon zur Zeit der Psalmendichtung bestimmte Gebetsstunden gegeben habe, zurückgewiesen. S. 195. ist (gegen Hengstenberg) nachgewiesen, daß man nach Allem, was uns sonst über die Plätze bei den Stadtthoren bekannt ist, recht wohl auch bei Ps. 9, 15. an die „Thore der Stadt" als Ort der Volksversammlung denken könne. Ferner hat Hupfeld (S. 288., vgl. die Anm.) die Behauptung Hengstenberg's, daß nach der Zerstörung des Tempels Niemand mehr habe Hülfe von Zion

erwarten können, weil Gott nicht mehr da gewohnt habe, widerlegt. — Dagegen machen wir noch auf die (S. 84. und öfters) treffenden Bemerkungen Hupfeld's über den schon zur Zeit der Psalmendichtung ausgebildeten Gegensatz einer starken Partei Weltlichgesinnter gegen die Frommen aufmerksam.

Was die formelle Gliederung der Psalmen betrifft, so hat Hupfeld sich bemüht, überall eine dem Gedankengang entsprechende Strophenabtheilung nachzuweisen. Die vorausgeschickten musterhaften Angaben des Inhalts und Gedankengangs der Psalmen waren eine sichere Grundlage für die richtige Abtheilung. — Hengstenberg hatte in dieser Beziehung schon vorgearbeitet und oft das Richtige getroffen (vgl. z. B. Ps. 3. und 4.); doch weicht Hupfeld manchmal von Hengstenberg ab, und eine genauere Prüfung zeigt, daß seine Strophenabtheilung dem Gedankengang der betreffenden Psalmen mehr entspricht; vgl. insbesondere die Einleitung zu Ps. 6. (S. 93 f.) und zu Ps. 7. (S. 107 f.). — Auch mußte er die maßlose Uebertreibung, deren sich Hengstenberg in den Angaben über die formelle Gliederung der Psalmen öfters schuldig macht, abweisen. Es sollen nämlich nach Hengstenberg die sogenannten heiligen Zahlen (3. 4. 7. 10. 12) sehr häufig die Versgruppirung beherrschen; auch ganze Psalmencyklen sollen nach denselben zusammengestellt seyn; ja selbst der Gebrauch und die Stellung der Gottesnamen und anderer mehrmals wiederkehrender Ausdrücke soll von den heiligen Zahlen beherrscht seyn. David wird das Verdienst zugeschrieben, diese Anordnung nach heil. Zahlen in der Gruppirung der Verse und in den Gottesnamen zuerst ausgeführt zu haben. Dabei findet dann Hengstenberg in dieser Anordnung hin und wieder eine Anspielung und Hindeutung auf den Dekalog oder den mosaischen Segen (man vgl. in den Schlußabhandlungen den Abschnitt über die formelle Anordnung der Psalmen). Mit Recht nennt Hup-

feld dieses Verfahren „ein leichtfertiges Spiel mit heil. Zahlen", welches keine Widerlegung verdiene (S. 67. 94.). —

Zu dem Inhalt der Psalmen aber ist Hupfeld auch mit einem offenen Sinn für Poesie hinzugetreten, und dadurch ist es ihm geglückt, manche Stelle, in der die Ausleger aus Mangel an poetischem Verständniß große Schwierigkeiten fanden, und sich zu falschen Erklärungen verleiten ließen, in einfacher und befriedigender Weise zu erklären; vgl. zu Ps. 7, 8. (S. 124 ff.) und die Erklärung des „Bis wann soll ich Anschläge in meine Seele setzen" (darin hegen) Ps. 13, 3. (S. 265.). Auch dieß ist ein Vorzug des hupfeld'schen Commentars vor dem Hengstenberg's, da dieser nur gar zu oft höchst unpoetisch und geschmacklos erklärt (vgl. z. B. Hupfeld, S. 43. 378.), und die Psalmworte mit der nüchternsten und pedantischsten Reflexion betrachtet, die ihn oft den richtigen Sinn verfehlen läßt. Freilich leitet ihn manchmal ein dogmatisches Interesse; namentlich will er aus dogmatischen Gründen in den Psalmen keinerlei hyperbolische Redeweisen gelten lassen (vgl. z. B. zu Ps. 21, 5.) — eine völlige Verkennung der Sprache der Poesie! — Mit Recht hat sich Hupfeld auch gegen die bei Hengstenberg oft wiederkehrende Ansicht erklärt, daß gewisse Psalmen von David nur „für die Gemeinde" oder „im Namen der Gemeinde" gedichtet seyen. Bei allen Psalmen nämlich, in welchen sich keine besonderen Spuren der Persönlichkeit und der Situation des Dichters erkennen lassen, nimmt Hengstenberg an, daß David sich in die Lage des „leidenden Gerechten" überhaupt hinein versetzt, „aus dieser (abstracten) Person herausredet" und diese Psalmen nur „zur Lehre und Unterweisung" und zum Gebrauch der Gemeinde gedichtet habe; manchmal spricht er es geradezu aus, daß die Situation nur eine „supponirte" sey (vgl. die Einleitung zu Ps. 5. 6. 9. 11. 12. 13. 17.). — Solche Behauptungen beruhen auf einem gänzlichen Mangel an Erkenntniß der Natur der Poesie.

Aus einem künstlichen Sichversetzen in das Bewußtseyn eines Andern geht nie ein wahrhaft gutes, frisches und lebendiges Lied hervor (und das sind doch die angeführten Psalmen). Ueberhaupt aber ist in der älteren Zeit der Psalmendichtung, in der das Lied noch frischer und ursprünglicher aus dem Innern quoll, ein solches Dichten mit der Tendenz, die Gemeinde zu belehren, gewiß nicht anzunehmen. Auch im Namen der Gemeinde konnte ein Psalmist nur dichten, wenn und sofern er selbst zu derselben gehörte, was aber z. B. Ps. 20., wo Hengstenberg dieß annimmt, nicht der Fall ist. —

Am schärfsten tritt der Gegensatz zwischen der hengstenberg'schen und hupfeld'schen Geistesrichtung im Gebiete der Kritik hervor. Das Verhältniß beider Männer zu der freien kritischen Forschung ist zu bekannt, als daß wir es hier zu schildern brauchten. Bei den Psalmen kommt für Hengstenberg zu dem Streben, die traditionellen Angaben über die Verfasser entschieden festzuhalten, auch noch sein Dogma von einer in gleicher Weise auf alles Einzelne sich erstreckenden Inspiration der heil. Schrift hinzu, um ihn zum entschiedensten Gegner der freien kritischen Forschung zu machen; denn hier stützen sich die hergebrachten Ansichten über die Verfasser der einzelnen Psalmen theilweise auf die in den Kanon selbst aufgenommenen Ueberschriften; diese sind ihm eine entscheidende Autorität, und den Zweifel an ihrer Echtheit bezeichnet er geradezu als einen Ueberrest des vulgären Rationalismus. Er bemüht sich aber auch, sowohl im Allgemeinen zu beweisen, daß dieselben von den Verfassern selbst beigeschrieben seyen, als auch bei jedem Psalm im Besonderen die Richtigkeit derselben zu erweisen und die dagegen erhobenen Einwürfe zu widerlegen. Was die 21 ersten Psalmen betrifft, so hält Hengstenberg dieselben vom zweiten an (diesen wegen Ap.-G. 4, 25.) für davidisch, und weiß fast in jedem derselben eine Menge von Spuren der davidischen Urheberschaft nachzu-

weisen. Auch die in den Ueberschriften von Ps. 3. 7. 18. angegebene Situation a), in welcher der betreffende Psalm gedichtet seyn soll, hält er fest, und sucht die Richtigkeit dieser Angaben aus dem Inhalte dieser Psalmen zu begründen. Ja, seinem Scharfsinn genügt auch dieß noch nicht; er weiß uns manchmal die Abfassungszeit noch genauer anzugeben. So ist Ps. 3. am Abend des ersten Tages der Flucht David's vor Absalom gedichtet, und zwar, als sich David schon zur Ruhe niedergelegt hatte (2 Sam. 16, 14.). Dagegen gibt er zu, daß in Ps. 5. 6. 8—17. 19. keine Spuren der bestimmten Situation des Dichters sich finden. —

Hupfeld dagegen steht ganz auf dem kritischen Stand-

---

a) Beiläufig werde hier auch ein Gegensatz zwischen der Hengstenberg'schen und hupfeld'schen Auslegung der Psalmenüberschriften bemerkt. Es gehört nämlich zu den Lieblingsideen Hengstenberg's, daß manchmal der Inhalt eines Psalms schon in der Ueberschrift in räthselhafter Weise angedeutet seyn soll, und er hat deßhalb manche Deutungen der LXX. und der von ihr abhängigen Uebersetzungen wieder aufgewärmt. Ja, diese räthselhaften Inhaltsangaben sollen mit dazu dienen, die Ursprünglichkeit der Ueberschriften zu erweisen, da das קְשִׁית in 2 Sam. 1, 18. angeblich auch eine solche Inhaltsangabe ist. So soll nun אֶל־הַנְּחִילוֹת (Ps. 5, 1.) heißen „über die Loose", weil der Psalm von dem verschiedenen Loos des Gerechten und des Sünders handle. שִׁגְיוֹן (Ps. 7, 1.) heißt nach Hengstenberg „Verirrung", und es ist dadurch mit Anspielung auf das Wort Saul's וָאֶשְׁגֶּה (1 Sam. 26, 21.) angedeutet, daß der Psalm von der Verirrung des Gottlosen handle. עַל־מוּת לַבֵּן (Ps. 9, 1.) ist לַבֵּן eine Versetzung für נָבָל, und heißt (mit Anspielung auf den Tod des bekannten Nabal, vgl. 1 Sam. 25, 26.) „über den Tod des Thoren". עַל־מַחֲלַת (Ps. 53, 1.) „über Krankheit" deutet an, daß im Psalm die geistliche Krankheit des Menschen beschrieben werde, und מַשְׂכִּיל ist das Lied genannt, weil der Sänger die thörichten Gottlosen „zur Vernunft bringen" will (vgl. außerdem Hengstenberg zu den Ueberschriften von Ps. 16. 22. 45. 56. 57. 60. 69. 80. u. anderen). Mit Recht hat Hupfeld diese Einfälle bloß registrirt, und versteht selbst die betreffenden Worte als Angabe theils des Instrumentes, theils der Melodie.

punct de Wette's; er hat nur die von diesem für seine kritischen Urtheile vorgebrachten Gründe gesichtet und durch andere vermehrt. Es ist nach Hupfeld von keinem einzigen der 21 ersten Psalmen mit Sicherheit nachzuweisen, daß er David zum Verfasser habe. Selbst bei Ps. 18., den auch de Wette für davidisch hält, bezweifelt er die davidische Abkunft, und für Ps. 20. und 21. leugnet er die individuellen Züge, die auch de Wette in diesen Psalmen findet. Jedoch macht Hupfeld nur bei Ps. 2. 5. 14. (15.) 19. (zweiter Theil) 20. positive Gründe gegen die davidische Abfassung geltend; sonst beruht sein Zweifel nur auf dem Mangel an individuellen Zügen, welche auf eine bestimmte historische Situation im Leben David's, auf die Person David's selbst, ja überhaupt auf einen König hinweisen. Damit hängt zusammen, daß er auf eine positive Bestimmung der Abfassungszeit und der Person des Dichters, wie de Wette, ganz verzichtet. Die Ueberschriften der Psalmen haben für ihn einen sehr geringen Werth (S. 361.).

So sehr nun Referent die allgemeinen kritischen Grundsätze Hupfeld's als die richtigen anerkennt, so wenig er auch den Ueberschriften der Psalmen eine unbedingte Autorität zugestehen kann, so ist er doch in diesem Punct mit seinem verehrten Lehrer nicht völlig einverstanden. Es scheint uns, als lege Hupfeld mit de Wette auf das Zeugniß der Ueberschriften zu wenig Gewicht. Dieselben haben, wenn sie auch erst dem Sammler angehören, doch jedenfalls den Werth der ältesten Ueberlieferungen; und gerade, wenn die Psalmen, deren Ueberschriften eine bestimmte historische Veranlassung des Lieds angeben, keine individuellen Züge enthalten, welche die Entstehung der in den Ueberschriften niedergelegten alten Ueberlieferung erklärlich machen, so gewinnt diese nach unserer Meinung dadurch noch an Bedeutung. Insbesondere glauben wir, daß bei Ps. 7., wo der wichtige Umstand hinzukommt, daß uns die Psalm-

überschrift den sonst unbekannten Namen eines Feindes und Verleumders David's erhalten hat — was für das Alter der Ueberlieferung spricht — dem Zeugniß der Ueberschrift kein so geringes Gewicht beigelegt werden darf, daß durch den Mangel an individuellen Zügen die davidische Abfassung zweifelhaft würde. — Ueberhaupt ist es mißlich, auf diesen Mangel zu viel zu bauen; man wird in wenigen Liedern ganz unzweifelhafte Spuren des Berufs, der Stellung und der Lebensschicksale des Dichters nachzuweisen im Stande seyn. Wir wissen nicht, wie viele der folgenden Psalmen Hupfeld als unzweifelhaft davidische anerkennen wird; voraussichtlich werden es aber nur sehr wenige seyn. Das ist dann aber ein Resultat, bei welchem sich die Kritik nicht wird beruhigen können. Denn, wenn uns so wenige oder vielleicht gar keine Psalmen David's aufbehalten seyn sollen, wie soll man es erklären, daß David schon zur Zeit des A. T. als großer Psalmensänger galt, daß ihm so viele Psalmen zugeschrieben, ja später die ganze Sammlung nach ihm benannt wurde? — Freilich ist für die Ermittelung, welche von den Psalmen, die David's Namen tragen, ihm zuzuschreiben sind, noch keine sichere Grundlage gewonnen; und so lange diese nicht gefunden ist, wird sich die Kritik mit dem negativen Resultat des hupfeld'schen Commentars begnügen müssen. Jene Grundlage aber wird erst gewonnen werden, wenn einmal Jemand sich der Mühe unterzieht, die unzweifelhaft oder doch sehr wahrscheinlich davidischen Psalmen darauf hin anzusehen, ob nicht in denselben gewisse ihnen gemeinsame Eigenthümlichkeiten im Sprachgebrauch, in den Bildern, Vorstellungen und Gedankenverknüpfungen sich nachweisen lassen, welche dann für andere Psalmen, falls diese nicht offenbare Nachahmungen sind, als Merkmale von davidischer oder nichtdavidischer Abfassung dienen könnten. In dieser Beziehung bedarf nach unserer Meinung der hupfeld'sche Commentar noch einer Ergänzung. In Hengstenberg's Werk findet sich

da und dort einiges hierher gehörige Material, das aber einerseits der Sichtung, andererseits der Ergänzung bedarf.

Auch die sogenannte niedere Kritik, die in den Augen Hengstenberg's ebenfalls „vom Argen" ist, übt Hupfeld mit Freiheit; er macht, da in Betreff des A. T. der kritische Apparat bekanntlich wenig Bedeutung hat, von der Conjectur mehrfach Gebrauch. Doch thut er dieß nur sparsam und vorsichtig, und beseitigt manche von Andern, namentlich von Olshausen, vorgeschlagene unnöthige Textänderungen (z. B. S. 411. 413. u. a.). Mehrere seiner Conjecturen beziehen sich auf Wort- und Satzverbindungen, ändern also nur die Interpunction; und gewiß, wenn irgendwo, so hat hier der Exeget ein Recht, eine ihm nothwendig scheinende Aenderung vorzunehmen; denn die Punctatoren des 10. Jahrhunderts haben keine größere Autorität als ein Gelehrter unserer Zeit, vorausgesetzt, daß er mit dem Sprachbau und Sprachgebrauch des A. T. ebenso vertraut ist wie jene. Solche Conjecturen, die meist die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben, finden sich: S. 374. (zu Pf. 18, 12.; eine schon von Böttcher, exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. S. 27., vorgeschlagene Verbindung); S. 412. (zu Pf. 19, 5 f.). S. 430 f. (zu Pf. 20, 10.). Das vorhin Gesagte gilt auch von den die Vocalisation betreffenden Conjecturen; solche finden sich S. 324. (wo eine Conjectur Schnurrer's zu Pf. 16, 4. gebilligt ist) und S. 398. (zu Pf. 18, 45., vgl. Böttcher a. a. O. S. 27., von Hupfeld aber nur alternativ aufgestellt). — Die ältere Versabtheilung wird nur zweimal (S. 213 f. zu Pf. 10, 3. 4.; S. 340. und 342. zu Pf. 17, 3—4.) verlassen. — Wieder anderer Art sind die kritischen Bemerkungen zu Pf. 18, 13. u. 14. (S. 376.), wornach mehrere Worte als Glossen ausgeworfen werden sollen; hier handelt es sich nämlich nur darum, welche Lesart der beiden vorhandenen Textrecensionen den Vorzug verdiene. — Bedeutender, und nach unserer Meinung weniger gerechtfertigt,

sind die übrigens auch nur hypothetisch verlangten Versversetzungen: S. 263. (zu Ps. 12, 8. 9.) und S. 378. (zu Ps. 18, 8. 14—17.). — Den Consonantentext selbst betreffende Conjecturen haben wir nur zwei gefunden. S. 149. und 153. wird für תְּנָה in Ps. 8, 2., welches grammatisch nur Imper. seyn könnte, als solcher aber in keiner Weise in den Zusammenhang paßt, נְתַתָּה emendirt, womit freilich der Knoten nicht gelöst, sondern zerhauen ist; überdieß würde es unerklärlich seyn, wie aus dieser einfachen Lesart das schwierige תְּנָה habe entstehen können. Die andere findet sich S. 33., wo für das schwierige בַּר in Ps. 2, 12., obwohl nur vermuthungsweise, בּוֹ gelesen wird. Da aber dieser Conjectur so gut als der Texteslesart Bedenken entgegenstehen, indem — wie der Verf. selbst bemerkt — weder die Construction des נָשַׁק mit בְּ, noch die Phrase selbst anderwärts sich findet, so ist mit dieser Emendation nichts gewonnen, und sie hat jedenfalls vor der Erklärung des בַּר als Adverb. = aufrichtig, nichts voraus. —

Bei der Frage, ob Ps. 19. ein einheitliches Lied oder aus zwei Fragmenten zusammengesetzt ist, stellt sich Hupfeld auf die Seite derer, welche das letztere annehmen; er bemerkt mit Recht gegen Hengstenberg: die Möglichkeit, einen Zusammenhang zwischen den beiden Theilen des Ps. herzustellen, beweise nicht, daß derselbe ursprünglich bestanden habe, vielmehr sey „der gänzliche Mangel einer Verbindung und eines Uebergangs, so wie die große Verschiedenheit des Tons, Stils und Rhythmus ein nicht hinwegzuräumendes Zeugniß" gegen diese Annahme. Dagegen läßt Hupfeld die Vermuthung de Wette's gelten, daß der Sammler von demselben Gesichtspunct aus beide Stücke verbunden habe, welchen die Ausleger für die Einheit des Ps. geltend machen.

Am bezeichnendsten für den Gegensatz des hupfeld'schen und hengstenberg'schen Standpuncts ist aber die verschiedene Beurtheilung des Verhältnisses der zweifachen

Textrecensionen, welche uns in Ps. 14. und 53. und in Ps. 18. und 2 Sam. 22. vorliegen. Hier tritt bei Hengstenberg das Haften an jedem Buchstaben des A. T. und die Leugnung des menschlichen Factors, dessen Einfluß auf die heil. Schrift in vielen Erscheinungen unverkennbar dem unbefangenen Blicke sich kund gibt, am stärksten hervor; das auf die Spitze getriebene Princip richtet und widerlegt sich hier selbst. Hengstenberg erklärt nämlich mit den Rabbinen die Verschiedenheiten zwischen Ps. 14. und 53. daraus, daß David selbst mit Bedacht und Consequenz eine Reihe von Aenderungen vorgenommen habe, indem er in Ps. 53. überall „das Seltene, Ausgesuchte, Starke und Erhabene dem Gewöhnlichen und Einfachen" substituiren wollte. Ebenso soll 2 Sam. 22. eine von David selbst herrührende zweite Ausgabe des Ps. 18. seyn, veranstaltet mit der Tendenz, dem Einfachen das Erhabene, aber auch dem Dunkeln das Klarere zu substituiren. — Ganz anders Hupfeld. Er nimmt in beiden Fällen nicht einmal eine spätere Ueberarbeitung an; 2 Sam. 22. ist nach seiner Ansicht nur eine andere „auf nachlässiger Abschrift und Ueberlieferung" beruhende Textrecension (S. 403.); auch Ps. 53. soll der Text so entstanden seyn, daß durch Buchstabenverwechslung unwillkürliche, zufällige Textfehler sich einschlichen, und dann dieser Text durch weitere Reflexion oder Vermuthung — sey es auf dem Wege des Abschreibens oder der mündlichen Ueberlieferung — zu der vorliegenden Gestalt ausgebildet wurde (S. 291.). — Wo also Hengstenberg bewußte Absicht, Verschönerung und Tiefsinn sieht, da sieht Hupfeld Nachlässigkeit und Textverderbniß. — In Betreff des Ps. 18. stellen wir uns unbedenklich auf die Seite Hupfeld's. Dagegen finden wir die Gleichheit oder Aehnlichkeit der Buchstaben in Ps. 14, 5 f. und Ps. 53, 6. nicht der Art, daß wir in den beiden Texten Trümmer einer ursprünglichen Identität zu erkennen vermöchten. Und da man — wie auch Hupfeld

thut — die durchgängige Verwandlung des יְהוָה in אֱלֹהִים doch einmal auf Rechnung eines Ueberarbeiters bringen muß (möge dieser der Sammler gewesen seyn, wie Hupfeld vermuthet, oder nicht), so wird die Annahme de Wette's am wahrscheinlichsten bleiben, daß Ps. 53, 6. eine jenem Ueberarbeiter angehörige, auf irgend eine historische Begebenheit (wir meinen: auf die Vernichtung des Heers Sanherib's, welche den Gottlosen in Israel als warnendes Exempel vorgehalten wird) bezügliche gänzliche Aenderung ist, während allerdings einige andere Verschiedenheiten der Lesarten nur zufällige und absichtslose seyn können. —

Wir wenden uns nun zur theologischen Seite der Auslegung. Es ist schon zu Anfang bemerkt worden, daß auch in dieser Beziehung der hupfeld'sche Commentar große Vorzüge hat. Der Verf. hat erkannt, daß die Psalmen vorzugsweise eine theologische Auslegung fordern, und hat dieser Forderung in dankenswerther Weise entsprochen. Nur darf man zur theologischen Auslegung nicht eingestreute, in das Gebiet der praktischen Anwendung gehörige, erbauliche Ergüsse rechnen, die sonst ganz gut seyn mögen, aber in einen rein wissenschaftlichen Commentar nicht gehören. Auch hierin unterscheidet sich Hupfeld sehr von Hengstenberg, der für tefe Gedanken, auffallende und ungewöhnliche Gedankenverbindungen, für Emphasen, Wortspiele, Oxymora u. dgl. eine so große Vorliebe hat, daß er, wo sich auch nur mit der allergeringsten Wahrscheinlichkeit dergleichen finden läßt, die Gelegenheit nicht unbenutzt vorübergehen läßt, und überhaupt sehr häufig zu viel in den Text hineinlegt. Hupfeld hat ihm in solchen Fällen die Unbegründetheit oder völlige Unstatthaftigkeit seiner Meinungen nachgewiesen; vgl. z. B. S. 25 f. (zu Ps. 2, 6.); S. 45 f. (zu Ps. 3, 8.); S. 106. (zu Ps. 6, 11.); S. 146. (zu Ps. 7, 17.); S. 212. (zu Ps. 10, 3.); S. 202. (zu Ps. 9, 20.); S. 227. (zu Ps. 10, 15.); S. 410. (zu Ps. 19, 4.). — Es läßt sich nicht leugnen, daß Hupfeld manche schöne

Bemerkungen als im Text nicht begründet abgeschnitten hat, und es mag Manchem leid thun, wenn er nach dem Studium dieses Commentars für diesen und jenen Lieblingsgedanken, den er an ein Psalmwort knüpfte, den Anknüpfungspunct verloren hat. Bei näherer Ueberlegung aber wird man es nur billigen können, daß der Verf. so ernste Geisteszucht geübt hat; denn er hat ja damit nur seine Subjectivität der Objectivität der Schrift untergeordnet, und muthet den Lesern seines Commentars das Gleiche zu, in dem gesunden Glauben, daß der einfache Inhalt der heil. Schrift schon für sich groß und herrlich genug sey, und durch die geistreichen und scharfsinnigen Einfälle, welche die Exegeten hineintragen, nur an seiner schlichten Erhabenheit verlieren könne. —

Was uns in Hupfeld's Commentar eine treffliche theologische Auslegung der Psalmen finden läßt, das sind einmal die ausführlichen und zahlreichen Erörterungen über biblische Begriffe und Ideen, sodann das in dem ganzen Commentar sich kund gebende richtige Verständniß des Geistes des A. T., und endlich die richtige Würdigung der messianischen Psalmen.

Was den ersten Punct betrifft, so hat sich der Verf. „eine genauere sachliche und sprachliche Feststellung der biblischen Begriffe, Bilder und Redeweisen überall, wo sie zuerst auftreten, zum besonderen Augenmerk gemacht". In der Vorrede (S. VI ff. Anm.) findet man die wichtigsten dieser Erörterungen verzeichnet. Wir wollen hier nur einige hervorheben, die uns besonders angesprochen haben: S. 6 f. die Bestimmung des biblischen Begriffs יֵצֶר und S. 420 f. über זָדִים; S. 27 f. über den alttestamentlichen Begriff „Sohn Jehova's"; S. 71 ff. über die poetisch individualisirende Verlegung heiliger Handlungen oder göttlichen Thuns auf den „Morgen"; S. 80. die trefflichen, immer noch nöthigen Bemerkungen darüber, daß man die alttestamentliche Furcht Jehova's nicht „mit der pathologi-

schen äußeren Furcht roher (heidnischer) Völker vor der höheren Macht, von welcher sie sich abhängig fühlen", verwechseln dürfe; S. 82 f. und 95 f. Bestimmung der Begriffe „Gerechtigkeit" und „Zorn Gottes"; S. 100 ff. Beseitigung des Scheines, als ob das A. T. sich Gott als eigennützig vorgestellt habe; S. 329. über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit; S. 331. über die Hoffnung ewiger Gemeinschaft mit Gott (Ps. 16, 10.); S. 333. und 351 ff. über die tiefen Begriffe „Welt" und „Leben" in Ps. 16, 11. und 17, 14. — Daß Hupfeld in diesen Erörterungen auch für die Exegese anderer alttestamentlichen Schriften wichtige Beiträge geliefert hat, brauchen wir nicht erst zu bemerken; übrigens sind auch Erklärungen anderer, zum Theil schwieriger Stellen in diese Untersuchungen mit eingeflochten. Zugleich sind dieselben sehr werthvolle Vorarbeiten für eine uns leider immer noch fehlende gründliche alttestamentliche Theologie. Wie viel hat aber auch das Verständniß der Psalmenstellen gewonnen, und wie viel fruchtbarer werden dieselben für die praktische Anwendung in der Gemeinde, wenn man den vollen, concreten Inhalt der in ihnen vorkommenden Begriffe genau kennt!

Was den zweiten Punct betrifft, so hat Hupfeld die Herrlichkeit des alttestamentlichen Glaubens mit Liebe hervorgehoben, aber auch seine noch vorhandene zeitliche Beschränktheit anerkannt; die ewigen Wahrheiten sind über der alttestamentlichen Hülle nicht verkannt, aber auch die letztere ist nicht verflüchtigt, sondern — wie es die Wissenschaft fordern muß — aufgezeigt. Eine Vergleichung seines Commentars mit dem hengstenberg'schen zeigt, daß Hupfeld oft dem Geist des A. T. entsprechender und desselben würdiger erklärt hat, als Hengstenberg. Man vgl. z. B. die Bemerkungen über den alttestamentlichen Vergeltungsglauben (S. 2 f.), die Erörterung über „die Gemeinde der Gerechten" (S. 13.), die Widerlegung der bei Hengstenberg öfter wiederkeh-

renden Behauptung, daß Gott nach dem Glauben der Psalmisten ihnen, als den Frommen, gegenüber die Pflicht habe, sie zu erhören (S. 70. 73.), und daß der von ihnen gelobte Dank für Gott ein wirklicher Beweggrund und Zweck der Gebetserhörung sey (S. 194.); ferner die Widerlegung der falschen Auffassung der Gnade Gottes, als einer rein willkürlichen (S. 295.); die Erklärung von Ps. 16, 10. (S. 331.) und von Ps. 17, 15. (S. 356 f.), welche Stellen nach der hupfeld'schen Erklärung viel tiefere und der neutestamentlichen Erkenntniß näher kommende Gedanken enthalten, als nach der hengstenberg'schen; ferner die Widerlegung der hengstenberg'schen Behauptung, daß die Hoffnung auf göttliche Hülfe nicht auf die Gerechtigkeit der Sache, sondern nur auf die der Person gegründet werde (S. 336.); endlich die Bemerkungen über die von Hengstenberg gerühmte Süßigkeit der Rache, wenn David sie nicht für sich, sondern Gott sie durch ihn vollführe (S. 400 f.). Man wird unter den angeführten Erörterungen mehrere finden, in welchen Hupfeld dem A. T. reinere ethische Grundsätze, einen reineren Gottesbegriff und tiefere religiöse Ideen vindicirt, als Hengstenberg.

Aber ein nicht geringeres Verdienst ist es auch, daß Hupfeld andererseits die Grenzen der alttestamentlichen Erkenntniß scharf ins Auge faßt, und keine neutestamentlichen Ideen und noch weniger Sätze aus der kirchlichen Dogmatik dem A. T. unterschieben läßt. Es ist ja ein ganz unhistorisches und unwissenschaftliches Verfahren, im A. T. schon das zu suchen, was erst in der neutestamentlichen Zeit erkannt werden konnte; auch leistet man dem N. T. und der letzten und höchsten Offenbarung Gottes in dem Sohne (Hebr. 1, 1.) einen schlechten Dienst, wenn man die Grenzlinien zwischen beiden Testamenten verwischt und so viel Neutestamentliches in das A. T. hineinträgt, daß — wenigstens in Betreff der Sittlichkeit und der religiösen Erkenntniß — die neutestamentliche Offenbarung fast

als ein zum Ueberfluß Hinzugekommenes erscheint. — Hupfeld hat sich deßhalb bemüht, und es ist ihm gelungen, aus modernen dogmatischen Systemen und auch aus dem neutestamentlichen Bewußtseyn heraus „auf den Standpunct des A. T. zu treten und jede Stelle in ihrem eigenen geschichtlichen und persönlichen Sinn unbefangen aufzufassen". — Er erkennt an, daß die in den Psalmen und Sprüchen ausgesprochene Lehre von der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes als eine ganz allgemeine und unbedingte auftritt. So wenig er selbst dieselbe in dieser Unbedingtheit für eine richtige halten kann, so sehr macht er geltend, daß dieß der auf der Stufe der früheren alttestamentlichen Offenbarung historisch gegebene, in den Psalmen und Sprüchen offen vorliegende, einer weiteren Entwickelung bedürftige Vergeltungsglaube ist, und verwahrt sich dagegen, daß die Ausleger (wie Hengstenberg) Einschränkungen und Bedingungen hinzufügen, welche dem Geist der Psalmen ganz fremd sind. Wie wenig er aber das Göttliche und ewig Wahre in diesem Vergeltungsglauben verkennt, zeigt die Bemerkung über Ps. 1.: es sey hier der Vergeltungsglaube ganz kurz und schlicht als einfache Aussage des Glaubens ausgesprochen, „so wie sie (diese Aussage) allem lebendigen Gottesglauben wesentlich und unveräußerlich ist (S. 3.). — S. 148 f. tadelt es der Verf., daß man, von dem Standpunct des kirchlichen Dogma's, nach welchem der Mensch durch den Sündenfall das göttliche Ebenbild verloren hat, ausgehend, die Worte, mit denen Ps. 8. die von Gott dem Menschen verliehene göttliche Majestät und Würde schildert, auf etwas Verlorenes oder Künftiges bezogen hat, während der Dichter, obwohl er „die menschliche Natur lediglich nach ihrer ursprünglichen Einsetzung und Idee (1 Mos. 1, 26 ff.) und mit deutlicher Beziehung auf diese Stelle betrachtet", doch die Wirklichkeit, den jetzigen Zustand der menschlichen Natur im Auge hat. — In den Verwünschungen der Feinde und in den Aeußerungen

der Freude über ihr Unglück, welche in manchen Psalmen sich finden, erkennt er „eine Aeußerung menschlicher oder volksthümlicher Beschränktheit und selbst fleischlicher Leidenschaft", die noch nicht von der erst durch Christum ihre Macht nach allen Seiten hin offenbarenden Liebe überwunden ist, der man aber nicht göttliche und ewige Berechtigung zuschreiben darf, ohne die Reinheit der christlichen Sittenlehre zu trüben und auf den Standpunct des A. T. zurückzusinken (S. 400 f.) a). Endlich machen wir auf die Erörterung des Verf. aufmerksam, in welcher er den unberechtigten und die Grenzen zwischen A. und N. T. verwischenden Ausgleichungsversuchen (auch Hengstenberg's) zwischen dem, was Ps. 19, 8—11. vom Gesetz gesagt ist, und dem, was Paulus Röm. 7. aus seiner eigenen Erfahrung darüber sagt, entgegentritt (S. 414 f.). Er spricht sich am Schluß derselben folgendermaßen aus: „Von dieser Unzulänglichkeit (des Gesetzes, welche der Apostel lehrt) weiß unsere Stelle nichts, und kann noch nichts wissen, weil das Gesetz seinen Dienst damals noch nicht gethan oder vollendet hatte, weil das Gefühl dieser Unzulänglichkeit erst die Wirkung einer tiefern sittlichen Entwickelung an der Hand des Zuchtmeisters war, die den neuen Bund begründet und vom alten losgerissen hat. Doch zeigt sich hier V. 12 ff. schon etwas von der Röm. 7. beschriebenen Wirkung des Gesetzes bei dem Dichter, sofern es ihm seine eigne Unzulänglichkeit, dem Gesetze Genüge zu thun, aufgedeckt zu haben scheint (wie sie auch anderwärts im A. T. und noch klarer und entschiedener auftritt)."

Die Grenzen zwischen alt- und neutestamentlicher Erkenntniß beachtet Hupfeld endlich auch in dem, was er über die auf den Messias bezogenen Psalmen

a) Vgl. die damit übereinstimmenden Bemerkungen des Hrn. Prof. Riggenbach in seinem Aufsatz „über die Nächstenliebe", theol. Stud. u. Kritiken, 1856. Heft 1. S. 130 f. und besonders S. 137.

sagt. Er muß aber auch hier besonders Hengstenberg gegenübertreten. Zwar will Hengstenberg unter den 21 ersten Psalmen nur einen, Ps. 2., als eine (auf die Weissagung in 2 Sam. 7. gestützte) direct messianische Weissagung angesehen wissen. Ps. 8. hält er nicht für messianisch; denn aus Matth. 21, 16. gehe nicht hervor, daß Christus den Ps. auf sich deutete, und Hebr. 2, 6—9. und 1 Kor. 15, 27. seyen homiletische Anwendungen, allerdings aber sey eine ideal messianische Auslegung berechtigt, sofern, was der Dichter, auf den Anfang und das Ende, nicht auf die Mitte der menschlichen Geschichte blickend, sage, in der Zukunft an der durch Christum erneuerten Menschheit sich erfüllen werde und in Christo schon erfüllt sey. — Auch bei Ps. 16. ist nach Hengstenberg eine direct messianische Auslegung unpassend; aber allerdings erfülle sich die in der zweiten Hälfte ausgesprochene Hoffnung in Christo und durch ihn an den Gliedern seines Leibes. Wie viel David von diesem messianischen Gehalt seines Liedes bewußt geworden sey, lasse sich nicht bestimmen; nach Ap.-G. 2, 30 f., vgl. Joh. 8, 56., jedenfalls etwas, besonders da die Verknüpfung der Hoffnung eines ewigen Lebens mit der messianischen Erwartung auch bei Jesaias, Ezechiel und Daniel sich finde. — Ps. 21, 5. und 7. endlich deutet er auf die 2 Sam. 7, 13 ff. verheißene Ewigkeit des davidischen Königsstammes, und sofern diese Verheißung in Christo gipfle, sey auch der Psalm messianisch.

In Betreff des Ps. 8. und 16. stimmt Hupfeld im Wesentlichen mit Hengstenberg, der bekanntlich seine in der ersten Auflage der Christologie niedergelegten Ansichten über messianische Psalmen bedeutend modificirt hat, überein; nur verwahrt er sich bei Ps. 8. dagegen, daß man die Beziehung auf Christum dem Dichter zuschreibe; eine andere Beschränkung ist aus dem vorhin Mitgetheilten zu ersehen; und bei Ps. 16. verwirft er die Meinung Hengstenberg's, daß der Dichter seine Hoffnung des ewigen Lebens mehr

oder minder bewußt an die Erwartung des Messias geknüpft habe, als unpsychologisch und unhistorisch. — Die nur um hyperbolischer Ausdrücke willen angenommene Beziehung von Ps. 21. auf 2 Sam. 7. verwirft er ebenfalls; ausführlicher widerlegt er die von Hengstenberg für die direct messianische Auffassung des Ps. 2. geltend gemachten Gründe. Der einzige Grund, der einigen Schein, aber keine Beweiskraft habe, sey, daß dem König die Weltherrschaft zugeschrieben werde. Er spricht sich dann über den messianischen Charakter des Ps. in folgenden Worten, denen wir vollkommen zustimmen, aus: „Allerdings ist diese Herrschaft etwas über das Maß des historischen Königthums Hinausreichendes, Ideales, und insofern Messianisches: aber sie liegt bei dem idealen Charakter des theokratischen Königthums in dem Begriff desselben, der daher in höheren Momenten der prophetischen und poetischen Begeisterung und Ahnung öfters zu dergleichen und noch überschwänglicheren Verheißungen und Hoffnungen sich steigert (wie Ps. 72.; Jes. 9. 11. 29 ff.); ist folglich auf jeden israelitischen König anwendbar" (wir fügen bei: sofern er Träger der Idee des theokratischen Königthums ist), „da das hier von ihm Ausgesagte nicht etwa, wie fälschlich vorausgesetzt wird, als Thatsache, sondern nur als Idee (Hoffnung und Verheißung) zu nehmen ist" (S. 18.). Auch eine Anlehnung an die berühmte Weissagung 2 Sam. 7. wird zugegeben (vgl. S. 17.). Mit Recht macht auch der Verf. auf den Unterschied zwischen dem, was im Psalm von dem König gesagt ist, und dem christlichen Begriff des Messias aufmerksam; er wird aber gewiß nicht leugnen, daß die „freie Anwendung" des Psalms auf den historischen Christus vermöge jenes idealen Charakters des theokratischen Königthums keine willkürliche, sondern eine wohlbegründete ist. Der Verf. fährt aber fort: „Aber auch dem alttestamentlichen Begriff des Messias und messianischen Reichs ist der Psalm nicht ganz entsprechend. Die Völker der Erde

stehen hier noch in feindseligem Gegensatz mit dem Reich Gottes, mit Gewalt unterworfen und im Zaum gehalten (wie Ps. 110.): nicht zu Jehova's Erkenntniß bekehrt und zur Gemeinschaft der Segnungen der rechtlichen und friedlichen Regierung im Reiche Gottes vereinigt, wie die eigentliche messianische Idee bei den Propheten und Psalm 72." Hiermit können wir nicht völlig übereinstimmen. Ein Unterschied ist allerdings anzuerkennen. Aber auch bei Propheten finden sich messianische Stellen, in denen wenigstens einzelne heidnische Völker als mit Gewalt unterworfene und im Zaum gehaltene erscheinen; vgl. z. B. Jes. 11, 14. (u. 4.), Joel 3. a). Es zeigt sich hierin nur, daß auch in der messianischen Weissagung des A. T. ein Fortschritt zu höherer, geistigerer Auffassung nicht verkannt werden darf. Wir möchten also nicht sagen, daß der Psalm dem alttestamentlichen Begriff des Messias und messianischen Reichs nicht ganz entspreche, wohl aber das, daß die messianische Erwartung in diesem Psalme noch in der Gestalt des ersten Stadiums ihrer Entwickelung auftrete. —

Noch müssen wir auf die wortgetreue und doch geschmackvolle und — mit wenigen Ausnahmen — dem Genius der deutschen Sprache entsprechende Uebersetzung aufmerksam machen. (Die Uebersetzung von Ps. 17, 11. stimmt nicht ganz mit der S. 349 gegebenen Erklärung.)

Wir hoffen, die vorstehende Anzeige werde zeigen, daß Jeder, auch der, welcher nicht auf dem Standpunct Hupfeld's steht, in diesem Commentar, namentlich in den grammatischen, lexikalischen und biblisch-theologischen Erörterungen, sehr viel Belehrung findet. Schließlich aber wünschen wir von Herzen, daß Gott dem verehrten Hrn. Verf. Kraft und Freudigkeit zur Vollendung seines Werkes gebe, damit er — wie er hofft, dasselbe in vier Jahren zu Ende führen könne.

Lic. Ed. Riehm, Garnisonsprediger in Mannheim.

---

a) Andere Beispiele finden sich unter den von Schumann, Christus; Hamburg u. Gotha 1852. I. S. 89—103., angeführten Stellen.

3.

Geffcken, D. der Theologie und Prediger zu Hamburg, der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts und die catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. I. die zehn Gebote Leipzig, 1855. 4.

Reuß, Professor der Theologie zu Straßburg, die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks; in den von Reuß und Cunitz herausgegebenen Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften, B. VI. Jena, 1855; auch besonders abgedruckt.

Die Aufmerksamkeit der denkenden Geschichtsfreunde, die in der Historie mehr suchen als eine bloße Aufeinanderfolge äußerer, in die Augen fallender Begebenheiten, wendet sich immer mehr auch der Betrachtung des kirchlichen und religiösen Lebens des christlichen Volkes im Mittelalter zu. Die Ansicht, als sey diese Zeit nur eine dunkle Periode der Unwissenheit und der sittlichen Rohheit gewesen, findet heutzutage wohl wenig Vertheidiger mehr; und hält man sich auch fern sowohl von dem naiv-phantastischen Enthusiasmus der Romantiker, als von der verdächtigen Sehnsucht der Ultramontanen und Legitimen nach Rückkehr einer ähnlichen Zeit, so findet man doch das Mittelalter im höchsten Grade der gründlichsten Studien werth. Dieß Studium hat im Allgemeinen schon ein großes Interesse für die Culturgeschichte der europäischen Menschheit überhaupt; es hat noch ein besonderes für den protestantischen Theologen und Historiker, der theils den reformatorischen Bewegungen vor der Reformation nachspürt, theils aus dem Verfall kirchlicher Wissenschaft und Ordnung und aus der Unzu-

länglichkeit der Beförderungsmittel des christlichen Lebens die Nothwendigkeit der Kirchenverbesserung zu erkennen und zu rechtfertigen sucht. Die ungleich wichtigste Periode ist in dieser Beziehung das funfzehnte Jahrhundert, zumal der Schluß desselben; das Bestreben nach etwas Besserm tritt in dieser Zeit deutlicher hervor, die Erfindung der Buchdruckerkunst gibt dem Wissen und Leben einen neuen Impuls, die classischen Studien fangen an, wieder zu Ehren zu kommen und den Gesichtskreis des Geistes zu erweitern. Zwar ist der Einfluß dieser Umstände noch bei weitem kein allgemeiner; neben dem Suchen nach Besserm zeigt sich ein zähes Festhalten an dem Alten; einerseits dringt der neue Geist, der vorzugsweise erst die Gelehrten erfaßt, noch nicht unter die Laien ein, während andererseits die Kirche von dem Hergebrachten nicht lassen will und fort und fort die alten, unvollkommenen Mittel gebraucht, um das Volk zu einer bloß äußerlichen, unselbständigen Frömmigkeit zu erziehen. Diese Mittel zu erforschen, ist das Erste, was zu thun ist, wenn man sich ein Bild von der religiösen Volksbildung in diesen Zeiten machen will. Gerade dieser Theil der Geschichte des funfzehnten Jahrhunderts ist aber noch am wenigsten bekannt; abgesehen von den Bestrebungen der Humanisten und einiger weniger reformatorischer Theologen, wie Johann von Goch, Johann Wessel und Johann von Wesel, ist es freilich eine unproductive, in vieler Hinsicht geistesarme Zeit; die Scholastik verzehrt ihre letzten Kräfte in bedeutungslosem Wortgezänk; auf Universitäten und in Klöstern herrscht eine Barbarei der Sprache und der Sitte, die bei den Gebildeteren zum Gespötte wird; die schönern Zeiten des Mittelalters sind vorüber, aber der neue Tag ist noch nicht angebrochen. Daher hat man es meist für überflüssig gehalten, sich die Mühe zu geben, in dieses Dunkel weiter einzudringen. Wie interessant und wichtig wäre aber eine Geschichte des kirchlichen Wissens und Lebens in dieser Uebergangsperiode aus der mittlern in die neue Zeit!

Der Stoff liegt zwar nicht offen und Jedem zugänglich da, er muß aus Handschriften und selten gewordenen Büchern gesammelt werden; indessen diese Schwierigkeit des Sammelns sollte ein Sporn mehr seyn, um das beinahe verloren gegangene Bild jener Periode in frischen Zügen wiederherzustellen. Bis einmal ein solches Gesammtbild gegeben wird, muß mit Dank jeder Beitrag begrüßt werden, den unermüdete Forscher zur Aufhellung dieses Theils der Kirchengeschichte liefern. In neuester Zeit sind besonders zwei Werke erschienen, die hierher gehören und in hohem Grade der Beachtung würdig sind; es sind die oben angeführten von Geffcken und Reuß, beide ein wahrer Gewinn für die kirchenhistorische Literatur. Um dieß Urtheil zu begründen, soll hier auf den Inhalt derselben kurz aufmerksam gemacht werden.

Die Mittel, das Volk zur Frömmigkeit zu erziehen, mit andern Worten die Quellen, aus denen es im funfzehnten Jahrhundert seine religiösen Kenntnisse und Lebensregeln schöpfte, waren die Predigt, das Kirchenlied, der Beichtcatechismus und für die, welche lesen konnten, die Bibel in der Landessprache; dazu möchten wir auch noch das geistliche Drama, das Mystère, rechnen, das in dieser Beziehung noch nicht gehörig gewürdigt worden ist.

Das Vorurtheil, als habe man bis zur Reformation nur lateinisch in den Kirchen gepredigt, das sich bis in unsere Zeiten fortgeerbt hatte, haben wir selbst in einem Aufsatze in den theol. Studien und Kritiken (1846, zweites Heft) zu widerlegen gesucht. Zwar wurden bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein die zum Behufe der Geistlichen herausgegebenen Sammlungen von Predigtentwürfen lateinisch verfaßt; allein daß allenthalben in den Landessprachen gepredigt wurde, ist durch so viele Zeugnisse bewiesen, daß kein Zweifel daran mehr möglich ist (Geffcken, S. 10 u. f.). Auch geistliche Lieder in den Landessprachen waren zahlreich vorhanden; ob sie aber auch wirklich in den Volksgebrauch

und namentlich in den kirchlichen Gebrauch übergingen, dieß läßt sich nicht genau erkennen; „jedenfalls scheint ein deutscher Gesang in der Kirche vor der Reformation eine seltene Ausnahme gewesen zu seyn" (ebendas. S. 5.). Dieser durch die Arbeiten Phil. Wackernagel's und Hoffmann's von Fallersleben trefflich vorbereitete Gegenstand, so wie die Predigtweise in der betreffenden Zeit bedürfen einer gründlichen Bearbeitung.

Als ferneres Erziehungsmittel erscheint die Beichte und der aus derselben entstandene Catechismus. Diesem nun ist vorzugsweise Hrn. Geffcken's Werk gewidmet, welches viel mehr gibt, als der etwas zu specielle Titel zu versprechen scheint. Es ist die Frucht umfassender, mit ausdauernder Geduld und manchen Opfern gemachter Studien über einen bisher durchaus vernachlässigten Gegenstand. Die Schriften, aus denen der Stoff zu sammeln war, sind meist nur schwer aufzutreiben, da man sie häufig, ihren Werth für die Culturgeschichte verkennend, unbeachtet zu Grunde gehen ließ. Nach jahrelangem Suchen ist es dem Verf. gelungen, Vieles, und wohl das Wichtigste, zusammenzubringen; er besitzt in dieser Hinsicht eine der schönsten Sammlungen; außerdem hat er keine Mühe gescheut, um sein Material durch Nachforschungen in den meisten Bibliotheken Deutschlands zu bereichern. Da es in seinem Zwecke lag, zunächst dasjenige wieder ans Licht zu ziehen, was unmittelbar zur Belehrung des Volks durch die niedere, meist ungelehrte Geistlichkeit bestimmt war, so hat er vorzugsweise die in der Landessprache geschriebenen Bücher berücksichtigt. Vorerst behandelt er nur einen Theil, die zehn Gebote; die andern Theile über die übrigen Lehrstücke sind vorbereitet und können, „wenn diese erste Abtheilung eine günstige Aufnahme findet, in nicht allzu langen Zeitabschnitten folgen". Hoffentlich wird der erste, von dem Verfasser auf eigene Kosten und in schöner Ausstattung herausgegebene Theil die gebührende Würdigung finden, so daß wir erwarten

dürfen, er werde sich in Kurzem veranlaßt sehen, das treffliche Werk zu vollenden.

Nach einleitenden, höchst lehrreichen Bemerkungen über die oben angedeuteten Mittel religiöser Volkserziehung geht Herr Geffcken auf den Catechismus selber über, zeigt dessen Verhältniß zur Beichte, beschreibt die dahin gehörenden Bücher, so wie die bildlichen Darstellungen der zehn Gebote, um hierauf die vorzüglichsten Erklärungen anzuführen, die über die einzelnen Gebote gegeben worden sind. In einer Reihe von Beilagen theilt er merkwürdige Bruchstücke aus denjenigen der benutzten Schriften mit, die in den Landessprachen abgefaßt sind; als willkommene Zugabe folgen zuletzt zwölf Bildtafeln nach einem heidelberger Codex, um zu zeigen, wie der Holzschnitt, schon in seinen ersten rohen Anfängen, zum Volksunterricht, zur sinnlichen Veranschaulichung der religiösen Vorschriften gebraucht wurde. Wir haben somit ein ausgezeichnetes Werk vor uns, ein Muster, wie historischer Sinn, auf gründliche Gelehrsamkeit gestützt, im Stande ist, aus alten, vergessenen Büchern das lebensvolle Bild einer Zeit wiederherzustellen, über der bisher ein dichter Nebel lag. Folgendes sind nun kurz die Hauptergebnisse von des Verfassers Arbeit.

„In keiner Zeit", sagt er in der Vorrede, „sind die zehn Gebote eifriger getrieben, öfter und sorgfältiger ausgelegt, als im funfzehnten Jahrhundert." An manchen Orten ward kaum mehr über etwas Anderes gepredigt; es kam so weit, daß gebildetere, nach Tieferm sich sehnende Geister an diesem fortwährenden Gesetzpredigen Anstoß nahmen; so sagt z. B. der böhmische Ritter Leo von Rozmital, der in den Jahren 1465 bis 1467 die Abendlande bereiste, von den Geistlichen Spaniens und Portugals: „Die Pfaffen seyn übel gelert und predigen auch nichts dann die zehen Gebot." (S. dessen Reisebericht, Stuttgart 1844, S. 166.) „Es scheint", fährt Geffcken fort, „die Gesetzgerechtigkeit mit ihren Hunderttausenden von zum Theil

unerfüllbaren Forderungen mußte erst ihren Gipfel erreichen, ehe die Menschen zur rechten unwiderstehlichen Sehnsucht nach der Gerechtigkeit aus dem Glauben erwachten. Es ist merkwürdig, daß Luther, ehe er als Reformator auftrat, noch einmal dem Volke von Wittenberg in alter Weise die zehn Gebote gepredigt hat." Die vorherrschende Geltung des Dekalogs tritt in der That erst seit Ende des vierzehnten Jahrhunderts hervor; früher hatte er kaum eine Stelle in dem, was man damals Catechismus nannte. Es ist überhaupt zu bemerken, daß vor Luther das Wort Catechismus niemals ein Buch über die Hauptstücke bezeichnete, sondern den mündlichen christlichen Unterricht, und zwar in Beziehung auf die Taufe, welcher er vorangehen sollte; diese Bedeutung, die bisher nicht beachtet worden ist, geht aus den S. 17. mitgetheilten Stellen aus mittelalterlichen Schriftstellern zur Genüge hervor. Da nun aber längst die Kindertaufe eingeführt war, so wurde im Verlauf der Zeit der Begriff des Wortes Catechismus dahin modificirt, daß man das darunter verstand, was die Pathen bei dem zu taufenden Kinde thaten, ehe es getauft werden konnte; ja es findet sich sogar geradezu als gleichbedeutend mit Gevatterschaft (S. 18.). Daneben kommt es freilich auch im Sinn von „Unterweisung in den Stücken des Glaubens" vor, aber nie bedeutet es ein Buch für den Kinderunterricht. Man unterschied eben nicht genau zwischen dem, was die Jugend lernen sollte, und dem, was überhaupt dem Volke zu wissen noth that. „Was uns von alten catechetischen Formeln übrig ist, war für das Volk wie für die Jugend bestimmt" (S. 23.). Zu diesem Unterrichte, insofern er mit der Taufe in Beziehung stand, wurden ursprünglich die zehn Gebote nicht gezählt; sie haben nie bei der Taufe eine Stelle gehabt; sie erscheinen erst später, und zwar in Verbindung mit der Beichte; seit dem funfzehnten Jahrhundert bilden sie ein Hauptstück des Unterrichts oder des Catechismus, der von nun an nicht nur das auf die

Taufe Bezügliche umfaßte, sondern überhaupt Alles, was Gegenstand des religiösen Unterrichts des Volkes und der Jugend war (S. 21.). Mit den zehn Geboten verband man die Belehrung über die sieben Todsünden, ja diese war sogar der Aufnahme des Dekalogs vorausgegangen und hatte die Stelle desselben vertreten, ehe er seine so allgemeine Bedeutung erlangt hatte. Die Nothwendigkeit der Belehrung über die Sünden ging aus der Beichte hervor; die Leute mußten doch wissen, was sie zu beichten hatten. Die Beichtanstalt umfaßte aber nicht bloß die Erwachsenen, sondern auch die Jugend, bis auf die Kinder von sieben Jahren herab (S. 25.). Daher mußten Schriften abgefaßt werden sowohl für die Beichtväter als für das Volk, um den Einen zu zeigen, was sie zu fragen hatten, und dem Andern, was es als Sünde vermeiden sollte. Daß nun die zehn Gebote, als von Gott gegebenes, kurz zusammengefaßtes Gesetz, natürlich ihre Stelle hier finden mußten, begreift sich leicht; ebenso erklärt sich, für den damaligen Standpunct, die Zweckmäßigkeit der vielen der Erklärung der Gebote gewidmeten Schriften; von diesen sind freilich nicht mehr alle vorhanden; ihre Zahl war so groß, daß Savonarola in seinem eruditorium confessorum sie mit einem intransfretabile pelagus vergleicht. Die nach sorgfältigem Forschen ihm bekannt gewordenen theilt Hr. Geffcken folgendermaßen ein und gibt über jede die genauesten bibliographischen Notizen: 1) Schriften für weise und gelehrte Beichtväter; hierher gehören, außer den allgemeinern scholastischen und kirchenrechtlichen Summen, zunächst folgende Werke: Nicolaus de Lyra, praeceptorium seu expositio in decalogum, in mehreren Handschriften einem Henricus de Frimaria zugeschrieben; das fälschlich unter Gerson's Namen bekannte compendium theologiae; das directorium ad fidenter ac diligenter confitenda peccata des Juristen Antonius von Butrio in Bologna, 1405 verfaßt; des Dominicaners Johann Nyder praeceptorium sive

explicatio decalogi, das im funfzehnten Jahrhundert am meisten gebrauchte Werk; praeceptorium novum et perutile clero et vulgo deserviens, von dem Augustiner Gottschalk Hollen zu Osnabrück, † 1480; das speculum aureum de praeceptis divinae legis Heinrich Herp's; die sermones de decem praeceptis von dem Dominicaner Michael von Mailand; die des Nicolaus von Dünkelsbühl, des Petrus Jeremias zu Bologna u. s. w.; endlich das Buch de eruditione christifidelium, dessen Verfasser sich bloß als discipulus bezeichnet, aber wahrscheinlich Johann Herolt war. — 2) Bücher für ungelehrte Beichtväter zum unmittelbar praktischen Gebrauch: der tractatus de instructione seu directione simplicium confessorum des Erzbischofs Antoninus von Florenz, wovon bis zum J. 1500 mehr als 70 Ausgaben erschienen sind; das interrogatorium sive confessionale des Bartholomäus von Chaym, eines Franziscaners zu Assisi; das confessionale des Jakob Philipp von Bergamo; der modus confitendi des spanischen Bischofs Andreas de Escobar; der manipulus curatorum des Guido de monte Thocherii, schon aus dem vierzehnten Jahrhundert, aber bis ins sechzehnte hinein häufig gedruckt; die summa rudium eines ungenannten Predigermönchs; besonders Gerson's opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi; einige weniger wichtige haben wir hier übergangen. — 3) Schriften in der Landessprache zum Volksgebrauch: französische, die Somme le roi des Bruders Laurent, aus dem dreizehnten Jahrhundert; die französische Uebersetzung von Gerson's opusculum tripartitum; das Livre de sapience, das jedoch dem Verfasser nicht zu Gesicht gekommen; einige Schriften Olivier Maillard's (S. 107.); englisch: Wicliffe's Poor caitiff; The lantern of light, von einem Schüler Wicliffe's; italienisch: die Uebersetzung des Beichtbuchs des Antonin von Florenz; Stellen in einigen Schriften Savonarola's. Wahrscheinlich haben Frankreich

und Italien noch viel mehr aufzuweisen; es ist aber nach dieser Seite hin noch keine Nachforschung angestellt worden. Aus Deutschland ist mehr bekannt; Beichtbücher und Beichtspiegel gibt es im funfzehnten Jahrhundert in ziemlicher Zahl, auch Beichttafeln, ohne Zweifel zum Ankleben an die Zimmerwände bestimmt; die Hauptwerke über die zehn Gebote sind: das Buch der zehn Gebote, in einer straßburger Handschrift der „Moses" genannt, als dessen Verfasser Hr. Geffcken den Franziscaner Marcus von Lindau erkannt hat, eine in Gesprächsform abgefaßte, mehr mystische als praktische Auslegung des Dekalogs, aus dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts; der Verfasser gehörte dem Kreise der kirchlichen Gottesfreunde an (S. 42. u. 109.); das Buch genannt „der Seele Trost", ein aus der Bibel, dem Passional, der historia scholastica, dem speculum historiale u. s. w. gesammeltes Exempelbuch über die zehn Gebote, zu seiner Zeit sehr beliebt und viel gebraucht (S. 45. u. 110.). Ferner sind zu beachten: der Spiegel des Christenglaubens von Ludolph von Göttingen (Manuscript); die Himmelsstraße des wiener Propstes Stephanus Lanzkranna, für die Sittengeschichte höchst wichtig; das niederdeutsche Buch des Nicolaus Rus, von Rostock, über die drei ersten Hauptstücke.

Aus diesen verschiedenen Schriften, besonders aus denen der zwei letzten Classen, ergibt sich durch Zusammenstellung dessen, was über Erklärung der Gebote und Anwendung derselben im Leben gesagt wird, der vollständigste und beste Aufschluß über die Art, wie man sich die Frömmigkeit und Sittlichkeit in der äußern Erscheinung dachte. Die Beichtfragen belehren uns nicht nur über die damals herrschenden Sünden und Laster, über in und außer der Kirche getriebenen Unfug, sondern auch über die vielen Arten von Aberglauben, denen das Volk und theilweise auch dessen geistliche Erzieher ergeben waren (S. 54 u. f.). Das Leben war roh, bei den Meisten war der Gottesdienst nur Beobachtung

äußerer Formen (S. 59.); der mangelhafte, bloß auf Gesetzesbeobachtung gerichtete Unterricht der Jugend konnte das innere Leben wenig ergreifen. Wenn man die von Hrn. Geffcken zusammengestellten Auszüge liest, ist es unmöglich, anzunehmen, daß eine Umwandlung des Gemüths, eine geistige Wiedergeburt aus solchem Unterricht hervorgehen konnte. Gleichzeitige Prediger und Dichter klagen häufig darüber; so lange aber die Kirche dem Volke nichts Anderes gab, konnte sie auch auf keine andern Früchte hoffen. Bei der Erklärung der zehn Gebote trat die geistige Auffassung meistens durchaus in den Hintergrund; nur in dem Moses des Marcus von Lindau nimmt sie die Hauptstelle ein; dieses Buch war aber weniger für den Volksunterricht, als zur Erbauung für beschauliche Gottesfreunde geschrieben. In den andern Werken geschieht die Erklärung fast durchgängig in, so zu sagen, juristischer Form; in einigen kommen sogar längere Erörterungen vor, die auch für die Rechtsgeschichte von Wichtigkeit sind. Auch das gefährliche casuistische Eingehen in die geheimsten Details des Lebens, besonders beim sechsten Gebot, fehlt nicht in diesen Schriften; nur bleiben in dieser Hinsicht die deutschen weit hinter den lateinischen zurück (S. 78.). Dieser bloß das Aeußere umfassende Charakter liegt zwar zum Theil in der Natur der zehn Gebote selbst, aber von christlichem Standpunct aus auf das Leben angewandt, durch das christliche Liebeselement vollendet, mögen diese immerhin im Unterrichte gebraucht werden; auf dieses hingewiesen zu haben, ist das Werk und der Ruhm der Reformation. So werfen die Beichtspiegel des funfzehnten Jahrhunderts ein treues Bild der Zustände der damaligen Kirche zurück, bei dessen Anblick die Nothwendigkeit einer Neugestaltung des Lebens durch den Glauben anstatt durch das Gesetz siegreich gerechtfertigt ist.

„Wir sehen hier", wie der Verfasser treffend bemerkt (S. 104.), „die wahre Vorgeschichte der Reformation vor

uns, und es zeigt sich uns, wie noch in ganz anderer Weise, als dieß auf den großen Kirchenversammlungen offenbar wird, Alles auf die Reformation hindrängt, und wie auch die, welche sich desselben am wenigsten bewußt sind, sich doch diesem Drange nicht entziehen können."

Endlich muß noch unter den Mitteln religiöser Volksbildung die Bibel selbst genannt werden. Zwar herrscht selbst heute noch bei vielen Protestanten das alte Vorurtheil, als sey im Mittelalter die Bibel nicht nur dem Volk, sondern selbst den Geistlichen gänzlich unbekannt und in den Landessprachen so gut als gar nicht vorhanden gewesen. Und doch gibt es aus der vorreformatorischen Zeit, und selbst schon aus den Anfängen des Mittelalters, der Bibelübersetzungen nicht wenige. Allerdings haben sie den allgemeinen, tief eindringenden Einfluß nicht haben können, wie seit dem sechzehnten Jahrhundert; nicht nur waren anfangs die Handschriften, dann auch noch die Drucke für des gewöhnlichen Laien Vermögen zu theuer, nicht nur hätten Viele, mit der Kunst des Lesens nicht vertraut, sie nicht benutzen können, sondern die Kirche, ihrer alten Bibelverbote eingedenk, hätte nur ungern die weitere Verbreitung der Uebersetzungen gesehen. Indessen setzen doch die seit Erfindung des Bücherdrucks oft wiederholten Ausgaben deutscher Bibeln die Nothwendigkeit voraus, das Bedürfniß eines immer größer werdenden Kreises von Lesern zu befriedigen. Auch beweisen die von Geffcken (S. 10.) angeführten Stellen aus Brant's Narrenschiff und aus dem in vieler Hinsicht merkwürdigen manuale curatorum des Ulrich Surgant, daß bereits in den ersten Jahren des sechzehnten Jahrhunderts deutsche Bibeln in vielen Händen waren. Geffcken weist nach, daß in sämmtlichen Ausgaben vor Luther „dieselbe Uebersetzung nur in abweichenden Dialekten" sich findet (S. 6.); höchst wahrscheinlich sind die bei Heinrich Eggestein und Johann Mentelin gedruckten (ohne Zweifel 1466) die ältesten; „vielleicht", sagt der Verfasser, „sind noch die

Handschriften aufzufinden, nach welchen dieser Druck besorgt ist, und ließe sich auch die Person des Uebersetzers oder der Uebersetzer nachweisen"; dieß wäre gewiß von großem Interesse, aber in Straßburg wenigstens finden sich weder die Handschriften noch Documente, aus denen sich der Uebersetzer ermitteln ließe.

Ueber die französischen, besonders die den Waldensern zugeschriebenen Uebersetzungen hat Herr Reuß, nach bisher nie oder nur unvollständig benutzten Denkmälern, eine Reihe höchst lehrreicher Aufsätze veröffentlicht in der zu Straßburg erscheinenden Revue de théologie, 1851—1853. Schon 1848 hatte D. Gilly aus einer dubliner und einer pariser Handschrift das Evangelium Johannis in romanischer Uebersetzung herausgegeben mit einer Einleitung voll historischer Irrthümer über das hohe Alter der Waldenser (London, 1848, 8.). Wichtige Details über die alten französischen Versionen finden sich in der Einleitung zu der von Leroux de Lincy herausgegebenen französischen Uebersetzung der Bücher der Könige aus dem zwölften Jahrhundert (Paris, 1841. 4.).

Die Historienbibel, welcher Herr Reuß eine besondere Arbeit gewidmet hat, gehört nicht in die Classe der eigentlichen Bibelübersetzungen. Schon lange, ehe im funfzehnten Jahrhundert das deutsche alte und neue Testament zum Druck befördert wurde, gab es ein Werk, das, von dem Lehrstoff fast ganz absehend, vorzugsweise nur den geschichtlichen Theil behandelte, so wie man in Frankreich die Uebersetzung der historia scholastica des Petrus Comestor hatte. Ueberhaupt hatte die Bibel im Mittelalter als Geschichtsbuch eine viel größere Bedeutung denn als Quelle der geoffenbarten Religionswahrheit. Vor mehreren Jahren kam Herr Reuß in Besitz einer sehr schönen Handschrift der deutschen Historienbibel. Dieser Umstand veranlaßte ihn, einem an sich schon in sein Fach einschlagenden Gegenstand nähere Aufmerksamkeit zu widmen. So ist die Abhandlung

entstanden, die wir uns freuen hier anzeigen zu können, und die den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit des als Exeget und Kritiker hinlänglich berühmten Verfassers von Neuem bekundet. Aus seiner genauen Analyse des Inhalts ersieht man, wie in der biblischen Geschichtskenntniß des Mittelalters das apokryphische Element das kanonische so sehr überragte, daß letzteres beinahe ganz darüber verloren ging. Dieser Charakter des Werks, so wie einige Stellen, wo sich die Versform noch erkennen läßt, haben Herrn Reuß auf die Vermuthung gebracht, es möchte der Historienbibel, oder doch wenigstens einem Theil derselben, irgend ein Dichterwerk zu Grunde liegen. Da er jedoch durch die Natur seiner Studien nicht speciell zu einer Beschäftigung mit der mittelalterlichen Literatur hingeführt wird (S. 121.), so hat er die Begründung seiner Vermuthung Andern überlassen. Wir können ihm nur dafür danken, da wir so Gelegenheit haben, zur Vervollständigung seiner Arbeit Einiges beizutragen; sein Verdienst ist, durch Zurückführung der apokryphischen Elemente auf ihre Quellen und durch Vergleichung mit der Vulgata, mit Josephus ꝛc., der mittelalterlichen Literatur selbst einen bedeutenden Dienst geleistet zu haben.

Eine der von Herrn Reuß angeführten Handschriften hat am Schluß die Worte: „Also hat ein endt dy Wibel" (S. 101.). Dieser Ausdruck Wibel führt sogleich auf die unter diesem Namen bekannten Weltchroniken oder Reimbibeln von Rudolph von Hohen-Ems und von Hans Enenkel von Wien. Von der erstern besonders gab es schon frühe auch eine prosaische Bearbeitung. Im dritten Bande seiner Ausgabe der Kaiserchronik (Quedlinburg, 1854. S. 50 u. f.) hat Maßmann 24 Handschriften dieser prosaischen Bearbeitung, die er Prosaauflösung nennt, aufgezählt. Unter diesen Manuscripten herrscht, was den Inhalt betrifft, eine ziemlich große Verschiedenheit; die Abschreiber haben bald dieses, bald jenes Stück der rudolph'-

schen Weltchronik beigefügt; bald haben sie sich mehr an die Paraphrase von Rudolph's ursprünglichem Texte gehalten, bald mehr an die des Textes seines fast gleichzeitigen poetischen Verarbeiters; bald haben sie beide Texte mehr oder weniger mit einander vermischt. Mit einer dieser prosaischen Bearbeitungen des rudolph'schen Werks hängt nun auch der reuß'sche Codex zusammen; allein, so viel man aus den kurzen Notizen Maßmann's über die von ihm angeführten Handschriften ersehen kann, gehört er einer andern Classe an, zu welcher auch zu zählen ist ein von D. Merzdorf (bibliothekarische Untersuchungen, Oldenburg, 1850. S. 110 u. f.) beschriebener und nach weitern brieflichen Mittheilungen dieses Gelehrten von Reuß verglichener oldenburger Codex, den Maßmann nicht gekannt hat. Diese beiden größtentheils mit einander übereinstimmenden Texte gehören zu derjenigen prosaischen Bearbeitung der Weltchronik, welcher zugleich Rudolph's eigenes Gedicht und dessen alte gereimte Umarbeitung zu Grunde lagen. Die Beweise sind in der Kürze folgende: der Eingang: Richer gott von hymelrich u. s. w. (Reuß, 14.) ist derselbe wie bei Rudolph (Maßmann, S. 47. u. 113.); der eigentliche Anfang: Do gott in siner mayenkrafft (Reuß, 15.) ist der der genannten alten Umarbeitung (Maßmann, S. 49. u. 126.); nach diesem den Engeln gewidmeten Abschnitt kehrt der reuß'sche Text zu dem eigentlichen Rudolph zurück. Die alttestamentliche Geschichte ist, wie bei diesem, in „sechs Welten" getheilt; das geographische Kapitel (Reuß, 21.) ist das, was Maßmann Rudolph's Erdkunde nennt, nur fehlen die Städte am Rhein, die in mehreren Handschriften sowohl des Gedichts (unter andern in der der straßburger Bibliothek), als der sogenannten Prosaauflösung vorkommen. Der Psalter und das hohe Lied finden sich gleichfalls in mehreren dieser letztern. Auf Hiob folgt im reuß'schen Codex (S. 89.) die sagenhafte Geschichte der Abenteuer Alexander's des

Großen, zum Theil noch in leicht erkennbarer Reimform. Da das zu München aufbewahrte Leben Alexander's von Rudolph von Hohen-Ems noch nicht gedruckt ist, vermögen wir nicht über das Verhältniß der in der reuß'schen Wibel erhaltenen Stücke zu dem Gedichte ein Urtheil auszusprechen. Jedenfalls scheint dieser Abschnitt dem reuß'schen und dem oldenburger Codex eigenthümlich zu seyn; Hr. Merzdorf hat ihn bereits vollständig abdrucken lassen. Daß die genannten zwei Handschriften vermuthlich eine eigene Classe bilden, geht auch daraus hervor, daß sie mit der Weltchronik eine von dieser, wie es scheint, unabhängige Bearbeitung des Textes der Vulgata verbinden. Nicht nur zahlreiche Stellen aus 1 Mos., sondern der Psalter, Hiob, Judith, Koheleth sind direct aus der Vulgata genommen; ob Koheleth auch in den maßmann'schen Codices vorkommt, wissen wir nicht. Aus 1 Mos. fügen wir einige Beispiele an: nach dem ersten Alinea der Stelle, Maßmann, S. 49., hat Reuß die wörtliche Uebersetzung von 1 Mos. 1 u. f. nach der Vulgata; was Maßmann, S. 115 u. f., aus der Reimbibel selbst gibt, ist von Vers 189—400. geradezu durch die Vulgata ersetzt, mit kaum merklichen Aenderungen, die Herr Reuß alle sorgfältig angegeben hat; was sich dagegen auf Troja und Rom bezieht, V. 164—188., ist ganz ausgelassen. Wir hätten also hier von dem alttestamentlichen Theil der Historienbibel eine Recension, die, so viel sich bis jetzt erkennen läßt, sich von den andern unterscheidet und auf die man den Namen Prosaauflösung, als zu viel sagend, nicht durchgängig anwenden kann. So lange wir nicht von den andern Handschriften eine ebenso genaue und ausführliche Analyse erhalten, wie von der reuß'schen, läßt sich mit sicherer Bestimmtheit über diese Frage nichts behaupten.

An das alte Testament schließen sich, unter dem Titel die nuwe ee, phantasiereiche Legenden von Maria und Christo an. Auch sie sind eine dem Prosatexte von Rudolph's

Werke gewöhnlich angehängte prosaische Umarbeitung eines ältern Gedichts. Es ist dieß das Marienleben des preußischen Karthäusers Philipp, der ein lateinisches Reimwerk als Quelle benutzt hat. Von Philipp's Gedicht, dessen Stoff den apokryphischen Kindheitsevangelien und mittelalterlichen Sagen und Ausschmückungen entnommen ist, hat Docen (Miscellaneen zur Geschichte der deutschen Literatur, München, 1807. II, 66 u. f.) Bruchstücke mitgetheilt, auf die, so weit sie vorliegen, der Inhalt dieses Theils der Historienbibel sich Schritt für Schritt zurückführen läßt. Den Schluß davon bildet der Maria Himmelfahrt.

Daß das Werk im Mittelalter und noch im funfzehnten Jahrhundert sehr beliebt war, beweisen die zahlreichen, großentheils in letzterer Periode geschriebenen, obgleich, wie bemerkt, vielfach von einander abweichenden Exemplare. Zu den von Reuß angeführten kommen noch die, welche Maßmann, als in verschiedenen Bibliotheken Nord- und Süddeutschlands befindlich, verzeichnet hat. Was den schönen reuß'schen Codex betrifft, so schließt dessen Besitzer (S. 132.) aus der Eigenthümlichkeit der Sprache, daß er am Oberrhein sein Vaterland habe; nur scheint er von einem aus andern Gegenden Stammenden abgeschrieben zu seyn, sonst sähe man nicht ein, warum in dem geographischen Abschnitt gerade die rheinischen Städte weggeblieben wären.

Ungeachtet der vielen Handschriften war das vielgestaltige Werk doch kein Volksbuch im eigentlichen Sinn; für die meisten Laien wäre der dickleibige Band ein zu kostbarer Schatz gewesen; im 15. Jahrhundert ist es nie gedruckt worden; bis auf die neueste Zeit sogar hat man noch nicht an die Herausgabe gedacht. Unmittelbar konnte das mittelalterliche Volk sein religiös-historisches Wissen nicht daraus schöpfen; predigende Priester und Mönche aber, die das Buch benutzen konnten, mochten häufig erbauliche Exempel und fromme Legenden daraus ziehen. Somit mußten sich

die seltsamsten, verworrensten Ansichten über die Natur und die Bestandtheile der biblischen Historie verbreiten; die Thatsachen aus dem alten Testament vermischten sich mit heidnischen Begebenheiten und abenteuerlichen Sagen von Helden des Alterthums, und statt der reinen evangelischen Geschichte hatte man nur apokryphische Legenden zur Ehre der über Alles erhabenen Maria; die „neue Ehe" war weniger das Werk Christi als das der Jungfrau; der Erlöser erschien als Sohn seiner Mutter, mehr noch denn als Sohn Gottes; seine Herrlichkeit diente als Folie zur Verherrlichung der „Maria Muoter Künegin, aller werlt erlösaerin", wie Bruder Philipp sein Marienleben beginnt.

April 1856.

C. Schmidt,
Professor in Straßburg.

4.

La vie et les travaux de Jean Sturm, premier recteur du gymnase et de l'académie de Strasbourg, par Charles Schmidt, directeur du gymnase protestant, professeur au séminaire et à la faculté de théologie de Strasbourg. Avec le portrait de Sturm. Strasbourg, Paris et Leipzig. 1855. 335 Seiten. 8.

In Bezug auf die Geschichte der Pädagogik bildet dieses Werk ein höchst interessantes Verbindungsglied zwischen dem, was uns in Ullmann's Johann Wessel (2. Auflage, Hamburg bei Perthes, 1842. S. VII. 109 ff.) über die ausgezeichnete und erfolgreiche Lehrthätigkeit der Brüder vom gemeinsamen Leben, und in Karl von Raumer's Geschichte der Pädagogik (2. Aufl., Stutt-

gart bei Liesching, 1846. I, 228 ff.) über den großen Einfluß des trefflichen Johann Sturm auf die Organisation unserer Mittelschulen seit dem 16. Jahrhundert erzählt worden ist. Bisher war das Leben dieses für die Geschichte unserer evangelischen wie der katholischen Bildungsanstalten so merkwürdigen Schulrectors nur in sehr kurzen Schilderungen berührt, die man noch zudem fast bloß in Deutschland kannte. Daß er keinen ausführlichen Biographen schon gleich bei seinem Tode, zumal in dem wissenschaftliebenden Sitze seiner unmittelbarsten Wirksamkeit, gefunden hat, erklärt sich aus den heftigen confessionellen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Reformirten, welche den Abend seines Lebens trübten und noch lange nach ihm fortdauerten; daß er ihn jetzt endlich fand, hängt auch mit der ehrenwerthen Seite unserer Zeit zusammen, welche über die Verschiedenheit jener Confessionen gerechter zu urtheilen trachtet und in dem jetzt unter ihnen wiederaufblühenden Hader den Anfang seines Endes hoffen darf.

Karl Schmidt, ein lutherischer Theologe, hat durch diese Schrift über den großen reformirten Pädagogen zugleich eine Pflicht der Dankbarkeit seiner ruhmreichen Vaterstadt Straßburg erfüllt. In letzterer ist der größte Theil der Materialien zu Sturm's Lebensbeschreibung vorhanden, und Schmidt benutzte sie mit gewissenhafter Treue. Seinen Beruf zum Biographen hatte er schon früher theils in deutscher, theils in französischer Sprache durch wichtige Werke über Johann Tauler, Johann Gerson und Gerhard Roussel beurkundet; seine andern historischen, durch die französische Akademie gekrönten Schriften brauche ich hier nicht zu erwähnen.

Johann Sturm war am 1. October 1507 zu Schleiden in der Eiffel, in dem jetzt königlich preußischen Regierungsbezirke Aachen, geboren und besuchte mehrere Jahre lang die Schule der unter den Vorbereitern der Reformation ehrenvoll genannten Hieronymianer oder Brüder vom

gemeinsamen Leben zu Lüttich, ehe er 1524 in andern Städten seine akademischen Studien begann. Vornehmlich in dem Jugendunterrichte wirkten jene Brüder reformatorisch, und aus ihren Schülern gingen viele sehr ausgezeichnete Männer hervor, die wir unter den Wiederherstellern der alten Literatur am Schlusse des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts erblicken. Auch Sturm's Aufenthalt in ihrer lütticher Anstalt war sehr einflußreich auf die ganze Art seines späteren Wirkens. Dieser Aufenthalt wird zwar von Raumer I, 231. nur mit vier Zeilen berührt, brachte aber, was Raumer unbemerkt läßt, die Einrichtung des lütticher Unterrichtes zur Grundlegung des von Sturm 1538 eröffneten straßburger Gymnasiums und verbreitet somit auch Licht über die kaum zählbaren nach dem straßburgischen Muster organisirten Gymnasien anderer Länder. Die pädagogischen Grundsätze und Institutionen, welche Sturm als Jüngling zu Lüttich kennen und achten gelernt hatte, stellte er als Mann in ein vollständiges System zusammen, führte dieses mit der Consequenz seines kraftvollen Charakters ins Leben und bereitete ihm durch seine große persönliche Autorität eine fast 200 Jahre dauernde Zukunft. Schon dem ersten Grundsatze alles gelehrten Schulunterrichtes, den die Hieronymianer in dem Ausdrucke: pietas instructa aufgestellt hatten, blieb er sein ganzes Leben hindurch getreu, und was einst Hegius dem trefflichen Johann Wessel als leitenden Stern und als Prüfstein empfohlen hatte: alle Kenntnisse haben nur dann Werth, wenn zugleich der religiöse Sinn des Schülers dadurch gehoben wird (Ullmann a. a. O. S. 389.), — das sprach auch Johann Sturm unablässig als Ziel des pädagogischen Wirkens nur mit einem Zusatze aus: pietas sapiens et eloquens est finis studiorum. — Auch die Liebe zu der heiligen Schrift brachte er aus seiner bei den Hieronymianern verlebten Jugendzeit zu der Einrichtung des straßburgischen Gymnasiums und anderer Schulen mit. Ebenso

behielt er den wohlgegliederten, in gleichzeitigen andern Anstalten vernachlässigten Stufengang des Unterrichtes bei, welchen jene Brüder in ihren zahlreichen nach einander zu durchlaufenden Classen (in 6 unteren und 2 oberen) ertheilt hatten, nur daß Sturm die Zahl der Classen noch vermehrte. Das ängstliche Bemühen, die Schüler unter sich bloß lateinisch sprechen zu lassen, so daß in Lüttich auf jedes nicht lateinische Wort bei ihren Unterredungen und Spielen eine kleine Strafe gesetzt war, fand durch Sturm in gleicher Weise zu Straßburg Eingang. Die außerordentliche Vorliebe für ciceronischen und terenzischen Ausdruck, die Vernachlässigung einzelner unter den ausgezeichnetsten übrigen Classikern, wie Tacitus und Ovid, die Vernachlässigung ganzer Unterrichtszweige, wie der Muttersprache und der Realien, die hauptsächliche Rücksicht auf Rhetorik und Logik, die Einrichtung der Wörterbücher, nicht nach dem Alphabet, sondern nach Materien zusammengestellt, die häufige Aufführung römischer Dramen, die der sonst so streng sittliche Philologe über die ethischen Rücksichten seiner Pädagogik erhob und auch auf griechische Stücke ausdehnte, die Gewohnheit, kleine Abtheilungen der Classenschüler durch verlässige Altersgenossen (decuriones) zu leiten, die eigenthümliche Weise der Semestralprüfungen, bei welchen der erste Schüler der vorhergehenden Classe an den ersten der nächstfolgenden examinirende Fragen zu richten pflegte, das Alles und noch mehr, wozu Delprat's Schilderung der Methode der „Brüder vom gemeinsamen Leben", S. 63 ff., anleiten kann, finden wir zuerst in den Hieronymianer-Schulen und dann auch in dem straßburger Gymnasium, welches in Sturm nicht nur seinen Gründer, sondern auch 43 Jahre lang (1538 bis 1581) seinen frühesten Rector verehrte und eine Musteranstalt für so viele andere in der Nähe und Ferne geworden ist. Daß zu ihnen die würtembergischen, die kursächsischen u. s. w. gehörten, weist Schmidt, S. 309 ff., nach; auch die in Baden und in

der Pfalz gegründeten Mittelschulen füge ich diesem Verzeichnisse bei. Wie besucht aber aus den meisten europäischen Ländern das unter Sturm's Rectorat blühende straßburger Gymnasium gewesen sey, ersehen wir z. B. im Jahre 1578, wo es allein an Adeligen und Grafen über 200 und auch drei Prinzen zählte, darunter Jacob III. von Baden und Herzog Wilhelm Robert von Bouillon.

Neben Sturm's Hauptwirksamkeit, der pädagogischen, hat sein Biograph auch die diplomatische und polemische in gebührender Weise hervorgehoben. Sturm's Betheiligung an vielen Staatsverhandlungen in Deutschland und in andern Ländern war weit häufiger und vielfacher, als vor der Belehrung durch Karl Schmidt bekannt gewesen war, und wurde veranlaßt durch die Hochachtung vieler Großen vor seinem ausgedehnten Wissen, namentlich vor seiner Sprachenkenntniß, vor seiner Beredtsamkeit und vor seinem durchaus zuverlässigen Charakter. Dazu kam noch seine persönliche Verbindung mit vornehmen Verehrern der classischen Literatur in verschiedenen Staaten, insbesondere mit seinen ehemaligen Schülern, ferner das dankbare Vertrauen des reichsstädtischen Magistrates seines politisch wichtigen Wohnortes, zumal seines hauptsächlichen Gönners, des straßburgischen Diplomaten Jakob Sturm von Sturmeck und seines eigenen Jugendfreundes, des berühmten, gleichfalls aus Schleiden gebürtigen Philippson oder Sleidanus, welcher von ihrer gemeinschaftlichen Schul- und Universitätszeit an sein Vertrauter war und wie er die Reichsstadt Straßburg zur zweiten Heimath wählte. Darum sehen wir den gelehrten Rector Johann Sturm, einen Nichttheologen, auch als Gesandten bei Religionscolloquien wie auf Reichstagen und sehr oft als Abgeordneten der evangelischen Fürsten Deutschlands an die französischen Könige. In der festen Ueberzeugung von der Wahrheit seines Glaubens und von dem Irrthume der Gegner huldigte er nicht der Ansicht, der wir

heutzutage manchen Historiker und Diplomaten huldigen sehen, als ob der deutsche Protestantismus zur Beförderung der deutschen Einheit, welche niemals existirt hatte, sich lieber dem Schlachtmesser römisch-katholischer Herrscher hätte hingeben, als fremde Hülfe anrufen sollen. Seine deutschen Glaubensgenossen überhaupt huldigten jener Ansicht ebenso wenig als die Niederländer im Kampfe gegen Philipp I. und als die Engländer bei der Berufung niederländischer Hülfe gegen den Stuart Jakob II. Dagegen erscheint uns Johann Sturm Jahre lang bemüht, Metz wieder in deutsche Hände zu bringen, zwar nicht aus rein patriotischer Begeisterung für das deutsche Reich, in welchem er einen durch üble Verfassung schon längst vor der Reformation zerrütteten Staatskörper beklagte, wohl aber aus Begeisterung für das evangelische Bekenntniß, dessen Wiederherstellung in Metz er von jeder deutschen Regierung doch noch eher als von dem französischen Könige erwarten durfte. Wir sehen ihn außerdem thätig für die Erleichterung des Looses der Waldenser und ganz besonders der Hugenotten. Die Jahre 1529 bis 1537 hatte er in Paris zugebracht, dort die Reformationsgrundsätze noch lieber gewonnen, in Straßburg seit 1538 mit dem dahin geflüchteten Calvin Freundschaft geschlossen. An Calvin's Seite hatte Sturm sich 1540 mit den Schülern des straßburger Gymnasiums während einer zu Straßburg ausgebrochenen verheerenden Seuche in die damals evangelische Reichsstadt Gengenbach geflüchtet, und 1543 begleitete Sturm die dritte Ausgabe von Calvin's institutio christianae religionis mit einem Vorworte, in welchem es unter Anderem heißt, es gebe unter den neueren Büchern wohl kein vollkommeneres für religiöse und sittliche Belehrung. — Voll inniger Theilnahme an dem harten Schicksale des Evangeliums in Frankreich sah Sturm, zumal seit 1562, mit tiefem Schmerz, daß viele deutsche Reformationsfreunde in den schwer verfolgten Hugenotten keine Glaubensgenossen mehr erkennen wollten.

Um so freudiger verwendete er selbst sein ganzes, mühsam erworbenes Vermögen und seinen ganzen Credit bis zu der Summe von 30,000 Livres auf jene Unglücklichen, welche sich damals oft in großer Zahl nach Straßburg flüchteten, namentlich auch die Familie des Prinzen Condé, eines Bruders des Königs von Navarra. Sturm, oft bedrängt durch die Gläubiger, bei denen er sich verbürgt hatte, erhielt zwar die Heimzahlung zugesagt, bald durch Coligny, bald durch Caspar von Schomberg, einen Schüler unseres Sturm, bald durch den jungen König Heinrich IV.; aber Kriege und die pariser Bluthochzeit von 1572 rafften Viele jener hugenottischen Schuldner weg, und die Gläubiger, welche sich an Sturm hielten, bereiteten seinem Lebensabend die mißlichste Lage, da die Schuld erst 1622, also 33 Jahre nach seinem Tode, an seine Erben (seine fünf Kinder waren alle sehr frühzeitig gestorben) heimbezahlt wurde.

Und doch waren die letzten Jahrzehente seines Lebens noch mehr durch die Polemik getrübt, die der damalige Streit über die Concordienformel zwischen den beiden evangelischen Religionsparteien wieder erweckt hatte und in die er sich bedauerlicherweise leidenschaftlich mischte. Hier vergaß er selbst die Mäßigung, die durch ihn so oft Andern empfohlen worden war. Uebrigens machten ihm seine lutherischen Gegner sogar jene Darleihen an Hugenotten und seine lebhafte Verwendung für die Reformirten überhaupt zum Vorwurf, ebenso sein befreundetes Verhältniß zu achtbaren Katholiken, deren Sorge für Gründung gelehrter Schulen, zum Theil unter Befolgung seiner Grundsätze, ihn mit Freude erfüllte. Er äußerte: Multi sunt viri eruditi et boni in papatu, quos retinet adhuc in illa statione auctoritas patrum et maiorum nostrorum, deinde etiam nostra vitia, dissidia, ambitio. — Vergebens bemühte er sich, in dem für die Einheit der deutschen evangelischen Kirche besonders bedenklichen Jahre 1562

die Bekenner derselben zu überzeugen, wie verderblich ihnen diese Spaltung in Lutheraner und Reformirte seyn werde, wie nothwendig ihre Versöhnung sey. In ihren Zänkereien sah er die Haupturſache, warum das evangelische Bekenntniß nicht in dem gehofften Maße sich verbreite. Zu Straßburg standen an der Spitze der Lutheraner die zwei Geistlichen Marbach und Pappus. Besonders durch letztern kam es endlich dahin, daß Sturm 1581 seines Amtes enthoben wurde; „wegen seines hohen Alters und aus andern Ursachen", so lautete der obrigkeitliche Erlaß. — Er überlebte diese Kränkung noch um acht Jahre. Schmidt erzählt, S. 215, von einer Abnahme seines Augenlichtes, doch nicht, wie Raumer I, 234., von einem völligen Erblinden. Sturm starb zu Straßburg am 3. März 1589, 82 Jahre alt.

Dem würdigen Verfasser dieses biographischen Werkes, das mit Aufzählung der zahlreichen Schriften schließt, sprechen wir unsern aufrichtigen Dank für vielfache Belehrungen aus. Der Sammlung ausgewählter Briefe Sturm's, welche Schmidt dem Drucke zu übergeben gedenkt, sehen wir mit Verlangen entgegen.

Vierordt.

Charakteristiken.

Zur Charakteristik Neander's,

als Einführung der neuen Ausgabe seiner Kirchengeschichte

von **D. C. Ullmann.**

Bei der aufrichtigsten Verehrung für Neander selbst und dem besten Willen, seinem so sehr ins Gewicht fallenden Hauptwerke auch unsererseits durch Anerkennung und Förderung gerecht zu werden, hat es sich doch vermöge eines Zusammenwirkens verschiedenartiger Umstände so gefügt, daß zu der Zeit, als Neander's Kirchengeschichte in ihren einzelnen Theilen ans Licht trat, eine eingehende Recension derselben in den theologischen Studien und Kritiken nicht geliefert wurde. Dieses Versäumniß jetzt in bester Form nachholen zu wollen, wäre offenbar ein Anachronismus. Dagegen wird es wohl nicht ungeeignet erscheinen, wenn wir die Sache auf andrem Wege gut zu machen suchen.

Der gegenwärtige Verleger hat vor längerer Zeit den Gedanken einer neuen Ausgabe des großen neander'schen Werkes gefaßt, welche dasselbe durch Wohlfeilheit allgemeiner zugänglich und auch minder Bemittelten leichter käuflich machen sollte. In Liebe ergriffen, ist dieser Plan mit sorgfältigster Ueberlegung und Ausdauer durchgeführt worden, und bereits liegt das Ganze in zwei Bänden groß Octav, jeder wieder zu zwei Abtheilungen, trefflich ausgestattet Jedem zur Einsicht vor. Die Einrichtung des Druckes ist aufs genaueste bemessen, um den möglichst billigen Preis zu erzielen, aber doch ist dieselbe auch so beschaffen, daß das Auge nicht unangenehm angestrengt und

der Gebrauch durch keine Art von Unbequemlichkeit erschwert wird. Die von Neander selbst oder unter seiner Leitung gefertigten Inhaltsübersichten sind den vier Abtheilungen vorangestellt; die Register dagegen, welche in der ursprünglichen Ausgabe in die einzelnen Bände vertheilt waren, sind am Schlusse des Ganzen in eins zusammengearbeitet, so daß auch dadurch der Gebrauch wesentlich erleichtert ist. Man darf zuversichtlich hoffen, es werde die auf das Unternehmen verwandte Sorgfalt ihre Anerkennung finden und mit dem besten Erfolge gekrönt werden.

Dem Wunsche des mir herzlich befreundeten Verlegers nachgebend, habe ich zu der neuen Auflage eine umfangreichere Vorrede geliefert, welche die Bedeutung Neander's auf dem Gebiete der Kirchengeschichte zu schildern sucht. Hierbei legte sich der Gedanke nahe, diese Blätter auch in den Studien und Kritiken zum Abdruck zu bringen, theils um dadurch die oben bezeichnete Lücke auszufüllen, theils um das darin Niedergelegte auch solchen Lesern darzubieten, welche nicht in den Besitz der neuen Auflage gelangen.

Indem ich dieß ausführe, brauche ich kaum zu bemerken, daß es sich nicht um eine erschöpfende Darstellung, sondern nur um Grundzüge einer Charakteristik handeln konnte. Schon die Natur einer Vorrede brachte dieß mit sich, aber es ergab sich auch noch weiter daraus, daß ich in der Zeit sehr bedrängt war und das hier aufs Neue Dargebotene nur unter tausend Abhaltungen und Unterbrechungen zu Papier bringen konnte. Doch wird man darin, wie ich hoffe, auch die gebührende Sorgfalt nicht vermissen, noch weniger den aufrichtigen Willen verkennen, überall der Wahrheit die Ehre zu geben in Liebe. Es war mein redliches Bestreben, über den Mann, der selbst nichts mehr haßte, als Schein und Täuschung, nichts zu sagen, was ich nicht mit bestem Gewissen verantworten kann. Dieß Wenige als

Vorwort. Ich lasse nun, in ein paar Stellen verbessert, den fraglichen Aufsatz selbst folgen.

Die nächste äußere Anregung zur Abfassung seiner „allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" erhielt Neander durch den Vater des gegenwärtigen Verlegers, den auch ihm innig verbundenen, unvergeßlichen Friedrich Perthes. Dieser wünschte die neander'sche Schrift über den Kaiser Julian und sein Zeitalter in neuer Bearbeitung dergestalt erweitert zu sehen, daß darin das Christenthum unter Constantin und Julian eine zusammenhängende Darstellung fände. Neander begann die Arbeit, erkannte jedoch bald, daß sie ihn über die bezeichneten Grenzen hinausführe, und faßte nun den von Perthes mit um so größerer Freude begrüßten Entschluß, eine vollständige Kirchengeschichte zu schreiben.

So kam der Anstoß zu dem großen Werke allerdings von außen, und Neander selbst ging, wie er nach Abfassung des ersten Theiles im Sommer 1825 an Perthes schrieb, an die ernste Aufgabe „mit Furcht und Zittern", im schmerzlichen Gefühl des Abstandes zwischen der Ausführung und dem Ideal, welches er in der Seele trug. Wer indeß hieraus schließen wollte, es habe ihn nicht zugleich ein höherer, innerster Beruf zu dem Unternehmen getrieben, oder er sey nicht mit der vollen göttlichen Freudigkeit solchen Berufes zu demselben hinzugetreten, der würde des richtigen Verständnisses sehr ermangeln; denn daß auch dieses Höchste, innerlich Bewegende und Erhebende im vollsten Maße vorhanden war, dafür bürgt das ganze Seyn und Wirken Neander's, dafür legt auch das unter vielfachen Hemmungen mit unerschütterlicher Ausdauer durchgeführte Werk selbst ein unwidersprechliches Zeugniß ab.

Wenn es überhaupt wahr ist, daß in höheren Geisteserzeugnissen von echter Art der ganze Mensch sich abspiegelt, und daß bestimmte Werke nur von bestimmten Per-

sonen hervorgebracht werden können: so gilt dieß in vorzüglicher Weise von den Leistungen Neander's und insbesondere von dem Werke, in welchem der Gesammtertrag seines Lebens sich zusammenfaßt, seiner Kirchengeschichte. Dieselbe ist durch und durch ein lebendiger Ausdruck der Persönlichkeit ihres Urhebers; sie setzt in allen Theilen eine Eigenthümlichkeit ebensowohl der Begabung, als der äußern und innern Lebensentwickelung voraus, wie wir sie unter den gleichzeitig Lebenden nur bei Neander finden. Nicht minder aber muß andrerseits gesagt werden: gerade diese so eigenthümliche Persönlichkeit war auch nach allen Beziehungen dazu angethan, um eine Mission von ganz besonderer Art unter den Zeitgenossen zu erfüllen, und diese von höherer Hand ihm zugetheilte Mission, welche, in die innerste Lebenstiefe gehend, zugleich von weitgreifendem Umfang war, vollbrachte Neander nicht sowohl als Theologe im Allgemeinen, sondern vielmehr speciell als Kirchenhistoriker, aber freilich auch nur als der Kirchenhistoriker, den eine bestimmte Lebens- und Herzenserfahrung, das pectus, zum Theologen und zum Geschichtschreiber des Christenthums gemacht hatte.

Um in diesem Sinne die Bedeutung Neander's ganz zu würdigen, muß man sich seine Zeit vergegenwärtigen, das heißt ebensowohl die Zeit, in der er zuerst auftrat, als diejenige, welcher sein späteres Wirken angehörte.

In der Zeit seines ersten Auftretens, obwohl schon verheißungsvolle, schöpferische Anfänge einer neuen bessern Zukunft vorhanden waren, herrschte doch noch in weitesten Kreisen ein gegen das Christenthum gleichgültiger oder selbst feindseliger Sinn. Die Humanitätslehren des philosophischen Jahrhunderts hatten besonders unter den Gebildeten eine große religiöse Verödung und Verflachung zurückgelassen, und das Bewußtseyn der meisten Zeitgenossen war nicht nur dem ausgeprägt Kirchlichen, sondern auch dem

positiv und lebendig Christlichen in hohem Grade entfremdet. Die Fundamentalsätze des Glaubens, durch welche die evangelische Kirche ihr Dasein erhalten hatte und durch welche allein sie auch dauernd als evangelische besteht, wurden theils offen bekämpft, theils zu allgemeinen Gedanken verflüchtigt oder stillschweigend zur Seite geschoben und das Christenthum selbst in einer Weise behandelt, welche seinem wahren, urkundlichen Charakter, seiner Alles überragenden weltgeschichtlichen Stellung und den schöpferischen Wirkungen, die es im Laufe der Zeiten hervorgebracht, gar wenig entsprach. Die herrschende Theologen-Schule ging darauf aus, dasselbe seines positiven und göttlichen Charakters völlig zu entkleiden und unter Ausscheidung der tieferen religiösen Bestandtheile ganz nur nach den Gesichtspuncten der Moral und praktischen Nutzbarkeit zu modeln. Aber auch die Schule, welche, bei ausgesprochener Anerkennung des Uebernatürlichen im Christenthum, dessen Inhalt vollständiger conservirte, behandelte es doch in sehr abstracter Weise nur als Inbegriff von Lehrbestimmungen und war weit entfernt, dem ganzen geschichtlichen und idealen Vollgehalt desselben, namentlich der centralen Bedeutung der Persönlichkeit Christi, sowie allem dem, was hiermit zusammenhängt, wahrhaft gerecht zu werden.

Das Alles wurde freilich schon während Neander's Lebenszeit und unter dessen eigener höchst erfolgreicher Mitwirkung anders. Durch Gottes Gnade und in Folge mächtiger Schickungen seiner Hand war ein neuer Geist des Glaubens geweckt worden und auch die Theologie erfuhr von Grund aus die heilsamste Belebung und Umgestaltung. Aber jetzt trat unvermeidlich eine andere verhängnißvolle Erscheinung hervor: gerade die Neubelebung und entschiedene Ausprägung des Christlichen in Kirche und Theologie trieb die negative, auflösende Richtung dazu, nun auch ihrerseits ihre Consequenzen vollständiger zu entfalten, ja bis zum

entschiedensten Bruch mit allem Christlichen durchzuführen, und es entwickelte sich sofort, indem zugleich der ältere Rationalismus in gewissen Regionen noch fortwirkte, ein lebhafter Kampf des Alten und Neuen, eine tiefgehende Spaltung der Geister und ein Widerstreit schroffer Gegensätze auf den Gebieten der Kirche und Wissenschaft, wodurch allerdings das Leben starke Impulse erhielt, aber auch die gesunde kirchliche Entwickelung vielfach gehemmt und durch mancherlei Verwirrungen verkümmert wurde.

Die Kirchengeschichte nun — und wir denken hier bei diesem Worte an die gesammte historische Theologie — hat zu aller und jeder Zeit einen Beruf von entscheidender Wichtigkeit. Sie ist nicht minder, als die andern theologischen Hauptdisciplinen, ein unentbehrlicher grundlegender Factor für das wahre und volle Verständniß des Christenthums. Denn das Christenthum selbst ist ja seinem eigentlichsten Wesen nach Geschichte: es ist ein nicht bloß gedachtes, sondern geschehenes und wirklich gewordenes Gottesheil; und es ist dieß als Inbegriff göttlicher Heilsthatsachen, welche, in einem gegliederten Zusammenhang vorbereitender Gottesführungen sich entfaltend und zuletzt in der gottmenschlichen Person und dem Werke des Welterlösers sich zur Vollendung zusammenfassend, in die Mitte der Geschichte hineingepflanzt sind, um von da an die innerste treibende Kraft für die gesammte Entwickelung der Menschheit zu werden und einen ganz neuen Zustand sowohl der Einzelnen als des ganzen Geschlechtes hervorzurufen. So kann es also auch nur geschichtlich vollkommen begriffen werden, und gerade aus seiner Geschichte müssen sich zugleich die stärksten, zumal aber die am meisten unmittelbar und populär wirksamen Beweise für seine unversiegliche göttliche Heils- und Schöpferkraft ergeben; denn, ist irgendwie objectiv und thatsächlich zu erkennen, daß dieses Werk von Gott sey, so wird solche Erkenntniß gewiß vorzugsweise

aus dessen geschichtlichen Wirkungen zu schöpfen seyn; und haben wir, wie nicht zu bezweifeln steht, Ursache, an die regierende, erziehende, vollendende Thätigkeit des erhöhten Erlösers zu glauben, so müssen sich die Gründe dafür vor Allem auch aus den Geschicken seiner Gemeinde im Ganzen und Einzelnen entnehmen lassen.

Hat aber die Kirchengeschichte schon überhaupt und für jede Zeit eine so große Aufgabe, so steigert sich deren Gewicht noch um ein Gutes in einer Zeit, wie wir sie so eben geschildert haben. Da ist sie in besonderster Weise berufen, den geschichtlichen Grundcharakter des Christenthums und seinen wahren urkundlichen Bestand kräftig geltend zu machen, die Alles beherrschende Weltstellung, die es einnimmt, klar nachzuweisen, die Schöpferkraft, die ihm einwohnt, durch die ganze Lebensfülle seiner Wirkungen ins hellste Licht zu setzen, und in diesen Wirkungen zugleich das Walten des ewigen königlichen Hauptes der Kirche überzeugend zur Anschauung zu bringen. Da kommt es ihr vornehmlich zu, den Glauben durch hohe Vorbilder zu beleben, den Zweifel durch Thatsachen zu überwinden, die Schattenbilder der Abstraction durch die Macht der Realitäten zurückzudrängen, die Bedeutung des Persönlichen, des Concreten, des charaktervoll Ausgeprägten hervorzuheben und in den Gemüthern wieder eine, so zu sagen, heimische Liebe zu allem dem zu erwecken, was in den verschiedenen Zeiten die Kirche Großes, Schönes und Erhebendes aufzuweisen hat; da ist sie es auch vor Allem, welche die sich bekämpfenden Richtungen immer wieder auf den unverrücklichen persönlichen Mittelpunct alles Christlichen und auf das Eine, was noth thut, hinzuweisen, das rechte Maß vorzuhalten, zur Heilung des Krankhaften mitzuwirken und über alles Verkehrte, im Laufe der Zeiten schon Gerichtete ein ernstes Strafamt zu üben hat.

Soll die Kirchengeschichte dieser Aufgabe wirklich ge-

nügen, so ist freilich das erste Erforderniß die mit allen Mitteln der Wissenschaft erforschte, wohlgesicherte Wahrheit der Thatsachen. Mit dieser geschichtlichen Wahrheit aber fällt hier die christliche in eins zusammen. Handelt es sich ja doch bei der Geschichte der Kirche nicht bloß um äußerliche thatsächliche Richtigkeit des Einzelnen, sondern zugleich um die innere Erkenntniß und die tiefere Würdigung des Ganzen, und diese ist, wie bei allen großen geschichtlichen Erscheinungen, so auch beim Christenthum nur möglich aus dessen eigenem Geist und Princip heraus. Und es genügt hierbei auch nicht, daß das Princip nur theoretisch erkannt sey; vielmehr muß es in das innerste persönliche Leben und Bewußtseyn des Historikers übergegangen seyn; denn was mit Recht von dem Theologen überhaupt gesagt wird, daß nur der Glaube zur Erfahrung und nur die Erfahrung zur Erkenntniß führt, das gilt insbesondere auch vom Kirchenhistoriker. Nur aus dem Centrum des selbsterfahrenen christlichen Glaubens heraus wird er die ganze Entfaltung des Christenthums richtig zu verstehen und lebensvoll darzustellen vermögen; nur wenn er in diesem Geiste arbeitet, werden auch seine Leistungen wiederum den zu fordernden tieferen Einfluß auf das Leben üben, insbesondere aber im Stande seyn, auf eine entchristlichte Zeit erweckend und gründend, auf eine verworrene und zerrissene maßgebend, strafend und heilend einzuwirken.

Diese Erwägungen führen uns ganz von selbst auf Neander zurück. Er nahm, wie Niemand leugnen kann, unter den Trägern des neu erwachten christlichen Lebens und der daraus erwachsenen Theologie seit dem zweiten Decennium unseres Jahrhunderts eine der ersten, einflußreichsten Stellen ein, und ihm vor allen Andern war der Beruf geworden, als Kirchenhistoriker in der angedeuteten Weise zu wirken. Seine Leistungen auf diesem Gebiete

waren epochemachend in der Wissenschaft und von mächtigem Einfluß im Leben. Davon also und vornehmlich von dem Werke, welches hier aufs Neue eingeführt werden soll, wird eingehender zu sprechen seyn. Da jedoch, wie schon berührt, Alles, was Neander leistete, ganz und gar in seiner Persönlichkeit wurzelt und durch seinen äußern und innern Lebensgang bedingt ist, so werden wir zunächst auch hierüber ein Wort zu sagen haben. Wir thun dieß aus eigener lebendiger Erinnerung an den Verewigten und in persönlicher Liebe zu ihm, aber zugleich mit dem Bewußtseyn, daß alles individuelle Leben, und zwar das eigenthümlichste am meisten, immer etwas an sich hat, was über jede Beschreibung hinausgeht; auch verweisen wir dabei, da hier nur Umrisse gegeben werden können, auf die ausführlicheren Charakteristiken Neander's, die unmittelbar nach seinem Tode von andern Freunden geliefert worden sind.

Wer Neander zum ersten Male sah, der bekam von seinem Wesen zunächst den Eindruck des Ungewöhnlichen und Auffallenden. Es stand ein Mann vor ihm, der sich sichtlich von andern Menschenkindern, insbesondere weltlich gebildeten, aufs stärkste unterschied, aber bei allem äußeren Ungeschick etwas eigenthümlich Bedeutendes verrieth. Er erschien als ein Fremdling in dieser Welt, der auch im Gewöhnlichsten sich nicht zu rathen wußte und fremder Hülfe bedurfte. Aber Jeder, dem ein Blick für Geistiges gegeben war, mußte bald erkennen, daß diese Umhüllung eine verborgene Herrlichkeit des inwendigen Menschen in sich schließe und daß, je unzulänglicher die Organe für die sichtbaren Dinge seyn mochten, desto kräftiger der innerliche Mensch ausgestattet sey für die Dinge der höheren, unsichtbaren Welt. Im innern Wesen Neander's aber war für jedes Geistesauge zu allererst wahrnehmbar seine unvergleichliche Aufrichtigkeit, Lauterkeit und kindliche Einfalt,

der reine treue Wahrheitsernst, der aus Allem, was er sprach und that, unverkennbar hervorleuchtete und die Atmosphäre seines ganzen Daseyns bildete. Er war ein Israelite ohne Falsch, eine anima candida, die keinen Hinterhalt kannte und sich auch nicht einmal im Scherz die geringste Täuschung erlaubt hätte. Dieses durch und durch lautere, schlichte, kindlich einfältige Wesen war jedoch nicht, wie es dem oberflächlichen Betrachter vorkommen mochte, der Ausdruck irgend einer Art von geistiger Beschränktheit, sondern hatte zu seiner Grundlage einen Geist von großem Tiefsinn und lebendiger Gestaltungsgabe, ein reiches, zartes Gemüth und einen ungemein energischen, festen und ausdauernden Willen.

Neander war von Haus aus eine auf das Ideale angelegte Natur, und ein Grundzug von Idealismus geht durch sein ganzes Seyn und Wirken hindurch. Von früher Jugend an war sein Sinn auf das Höchste gerichtet; seine Seele strebte, wie eine Flamme, stets aufwärts zu ihrem Ursprung und fand nur in dem Ewigen, wahrhaft Seyenden ihre Ruhe; sein eigentliches, tiefstes Leben gehörte einer höhern Welt, als der wahren Heimath seines Geistes, an. „Es war ihm" — wie ein geistesverwandter Mann sagt — „ein inneres Auge geöffnet, welches in der Finsterniß nur das Licht sah, das hereinstrahlte." Dieser ideale Zug gab sich jedoch in den verschiedenen Lebensstadien auf verschiedene Weise kund: stärker und mit einer gewissen einseitigen Spiritualität in der Jugend, gedämpfter und aufs innigste verschmolzen mit einem sehr ernsten und praktischen christlichen Realismus im männlichen Alter.

In der Drangperiode der Jugend war Neander mit begeisterter Liebe dem Studium der alten Philosophie, vor allem Platon's hingegeben. Er lebte und webte in platonischen Anschauungen und bewegte sich zugleich mit voller Seele in einem Freundeskreise, in welchem die damals auf-

leuchtende Romantik und ein damit sich verschwisternder geistiger Aristokratismus einheimisch war. Dieses speculative und poetische Schwärmen indeß, obwohl es von reiner und edler Art war, vermochte Neander nicht auf die Dauer zu befriedigen. Er hielt im Gemüthe an den Jugendfreunden fest, aber sein eigenes geistiges Leben schlug selbständig andere Bahnen ein. Nicht eine Welt von Gedanken und Bildern, und wenn es auch die erhabensten und lieblichsten waren, konnte seine Seele ganz ausfüllen, — dazu war dieselbe viel zu tief von sittlichen Bedürfnissen durchdrungen und viel zu mächtig vom früh empfundenen Ernste des Lebens ergriffen, — sondern nur ein im vollesten Sinne reales göttliches Lebensheil, welches mit der Offenbarung ewiger Wahrheit und Schönheit zugleich die Erlösung von der Sünde und alle Kräfte der Heiligung in sich schloß; und dieses reale, erlösende und heiligende Lebensheil fand er nur in Christo und seinem Evangelium.

Bekanntlich war Neander jüdischer Abkunft und trat erst in seinem 17. Lebensjahre zum Christenthum über. Es war also die freie Wahl der Ueberzeugung, welche ihn in die christliche und insbesondere in die evangelische Kirche führte. Zunächst jedoch scheint diese Ueberzeugung, so innerlich und ernst sie war, gleichfalls den Charakter der Geistesrichtung gehabt zu haben, in welcher Neander während seiner früheren Jugend überhaupt stand. Das Christenthum war ihm der Inbegriff der höchsten Ideen, das Ziel und der Culminationspunct in der Entwickelung der Menschheit; er würdigte es mehr in Folge einer geistvollen speculativen und geschichtlichen Construction, als daß er es schon vollständig als Kraft Gottes erfahren hätte und in dem Ganzen seines innern Lebens praktisch von der Macht desselben durchdrungen gewesen wäre. Aber bei der hohen Aufrichtigkeit und Treue seiner Hingebung übte das Christenthum in steigendem Maße seine wiedergebärende,

Alles erneuernde Kraft an ihm aus, und unter dem Einfluß bedeutender christlicher Persönlichkeiten, besonders aber eines rastlos eifrigen Studiums der heiligen Schrift und bald auch der großen alten Kirchenlehrer erwuchs in Neander aus dem Geistes- und Wissenschaftschristenthum mehr und mehr ein Herzens- und Lebenschristenthum: er wurde der einfach gläubige und kindliche, ganz in dem Worte Gottes gegründete und ihm demüthig sich unterordnende evangelische Christ, als welchen seine spätern Schriften ihn zeigen und seine Freunde ihn verehren gelernt haben.

Es war nun nicht mehr ein besonderer Besitz bevorzugter Geister oder eine höhere Virtuosität des religiösen Lebens, wornach Neander strebte, sondern er fand seine Befriedigung ganz in dem einfachen Glauben, den er mit allen Christen theilte. Durch diesen stand er in persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn und Heiland, und in Kraft dieses Glaubens stellte er sich auch treu und demuthsvoll unter die innere Zucht des göttlichen Geistes. So hatte er, um seinen eigenen Lieblingsausdruck zu gebrauchen, das „Göttliche in Knechtsgestalt" erfaßt und in sein eigenes Leben aufgenommen. Er übergab sich rückhaltlos in den Dienst seines Herrn „als ein im Geiste Gebundener", und es konnte Niemand in ernsterer Weise mit ihm verkehren, ohne den entschiedenen Eindruck zu empfangen, daß er es mit einer innerlichst geheiligten, durch höhere Liebe geweihten Persönlichkeit zu thun habe.

Bei allem dem blieb ihm auch in der spätern Zeit der ideale Grundzug, der tief in seiner Natur begründet lag. Aber dieser Idealismus hatte sich nun mit der vollen Realität des Christenthums durchdrungen und dadurch von selbst eine andere Gestalt gewonnen. Er zeigte sich jetzt vornehmlich in der Tiefe und Innerlichkeit, mit der Neander das Christenthum auffaßte, in dem wehmuthsvollen Ernst, mit dem er die irdischen Dinge betrachtete,

verbunden mit unverwüstlicher Zuversicht auf den Sieg des Göttlichen, aber zugleich auch, weil mit dem geistigen Tief- und Höhesinn die ganze Energie des Ethischen sich einigte, in dem rastlosen, mit nie erlahmender Schwungkraft vorwärts strebenden Wirken für die Zwecke des Reiches Gottes auf Erden als dem Inbegriff der höchsten idealen Interessen der Menschheit, und in dem unerschrockenen Kampfe wider alles geistig oder sittlich Hohle und Gemeine, wider alle Erscheinungen philisterhaft, stumpfer oder dem Materiellen hingegebener Gesinnung.

Schon aus dem, was bisher über die Grundzüge von Neander's Geistes- und Gemüthsart gesagt ist, leuchtet hervor, daß er vorzugsweise zum Kirchenhistoriker bestimmt war. Zwar war er nach der ursprünglichen Anlage seines Wesens der Speculation in keiner Weise fremd oder gar feindselig. Aber es war doch weit mehr das Concrete, Thatsächliche, mit wirklichem Lebensgehalt Erfüllte, was ihn anzog, und die Speculation schätzte er eigentlich nur dann, wenn sie, wie er es selbst von der späteren schelling'schen sagt, „die Geschichte zu ihrem Ausgangspunct nahm und darauf ausging, diese nach ihrem inneren Wesen verstehen zu lehren". Noch entschiedener mußte ihn sein christlicher Realismus und die daraus entspringende Liebe zu allen Gestaltungen christlichen Lebens zu deren geschichtlicher Betrachtung treiben, und zwar um so mehr, da er hoffen durfte, gerade durch das Medium historischer Darstellung auch dem ihm innewohnenden unwiderstehlichen Zuge zum praktisch religiösen und sittlichen Wirken am erfolgreichsten genügen zu können. Zugleich kamen aber auch noch andre geistige Qualitäten hinzu, welche ihn in besonderer Weise auf die historische Bahn wiesen: ein offener und feiner Sinn für das Eigenthümliche der Personen, Völker und Zeiten, eine lebendige innere Anschauungsgabe, ein von früher Jugend an mächtig treibender Forschungs-

geist, ein ans Wunderbare grenzendes, in Sachen und Worten überaus glückliches Gedächtniß, ein nüchtern gesundes Urtheil und eine gleichsam angeborene Liebe ebenso zur Wahrheit selbst, wie zu deren einfacher, natürlicher, unverkünstelter Darstellung.

Zur Entwickelung und erfolgreichen Anwendung alles dessen was solchergestalt in Neander's Natur angelegt und durch reiche Wirkungen göttlicher Gnade in seinem Innern vorbereitet war, trug sein ganzer Lebensgang auf die günstigste Weise bei. Das hamburger Johanneum gewährte ihm einen gründlich gelehrten, namentlich philologisch tüchtigen Unterricht und in Gurlitt, trotz der bald hervortretenden wesentlichen Verschiedenheit der Denkweise, einen väterlich berathenden, praktisch fördernden Freund. Der Verkehr mit edlen strebenden Mitschülern, unter denen Sieveking, Chamisso und Neumann hervorragten, entfaltete schon im Uebergang zum Jünglingsalter die höheren Schwingen seiner Seele und war ebenso geeignet, sein frühe erwachtes tiefes Bedürfniß nach innigster lebenbefruchtender Geistesgemeinschaft zu befriedigen, als ihm einen Vorschmack von dem und gleichsam eine Vorbildung zu dem zu gewähren, was er sein ganzes Leben hindurch auf diesem Gebiete geben und empfangen sollte. Die Universität Halle stellte ihn unter den gewaltig anregenden, schöpferischen Einfluß des damals selbst noch jugendlichen Schleiermacher, und dieser Einfluß vornehmlich war es, durch den er von der anfänglich erwählten Jurisprudenz entschieden zur Theologie hinübergeführt, mit dem lebendigsten Eifer für dieses Studium durchglüht, ja zuerst auch bestimmt wurde, sich der Kirchengeschichte zu widmen und dieselbe in dem eigenthümlichen Geiste, der sein späteres Wirken charakterisirt, zu betreiben. Nicht zwar dieselbe belebende Geistesnahrung bot ihm Göttingen, wohin er nach Schließung der Universität Halle nothgedrungen auswan-

derte; aber es brachte doch ihn, der nun schon die Kirchengeschichte besonders erkoren hatte, in Verbindung mit dem ersten deutschen Kirchenhistoriker damaliger Zeit, dem ehrwürdigen Planck, und zeigte ihm in diesem ein Vorbild ebenso gründlicher Gelehrsamkeit als tüchtiger Gesinnung. In Heidelberg dagegen, wo Neander, nach kurzer Candidatenzeit zu Hamburg, die ersten Versuche auf der Docenten-Laufbahn machte, fand er in den Umgebungen einer herrlichen Natur, die ihn erquickte, auch wieder reichere geistige Anregung an Männern wie Daub, Creuzer, Schwarz und anderen; und als er dann, durch seine verheißungsvolle Schrift über Julian rasch in weiteren Kreisen bekannt geworden, wie einst Melanchthon bei seiner Versetzung nach Wittenberg, fast selbst noch im Jünglingsalter stehend, einen Ruf an die erste Lehranstalt des protestantischen Deutschlands erhielt: da war für seine ganze Lebenszeit die Stelle gefunden, wo er unter größeren Verhältnissen sich selbst in großem Style auszubilden, im Verein mit den ersten theologischen Männern der Zeit eine neue Aera des theologischen Lebens heraufzuführen und inmitten dieses bedeutenden Kreises durch Wort und Schrift ein Lehrer Deutschlands zu werden im Stande war.

Die ihm von innen und außen angewiesene Mission ergriff Neander mit so ungetheilter Seele, daß sein ganzes Leben darin aufging. Er war einer der glücklichen Menschen, die nicht zweifelnd am Scheidewege verschiedener Berufsarten zu stehen brauchen: sein Genius zeigte ihm unmißverstehbar die allein richtige Bahn und er betrat dieselbe mit der vollen Entschiedenheit freudigsten Gehorsams. Alle Kraft und Zeit, die Gott ihm gab, gehörte der Lösung seiner Lebensaufgabe; auch die Erholung, die er sich, oft nur gezwungen, gönnte, hatte für ihn keinen andern Sinn als den einer Stärkung zu diesem Zweck. Gegen die Außenwelt brauchte er sich nicht abzuschließen: seine Natur

hatte ihn von selbst zum Einsiedler gemacht, und abgesehen vom Umgang mit nahen Freunden, besonders aber mit den ihm so theuern studierenden Jünglingen, führte er mitten im Gedränge einer von allen Interessen des neunzehnten Jahrhunderts durchkreuzten Hauptstadt das Leben eines alten Benedictiners. Kaum ließ er durch Ferienreisen, zu denen er mitunter selbst durch liebevolle List gebracht wurde, seine Studien unterbrechen, und auch da konnte er sich von mitgenommenen oder aufgesuchten Folianten und Manuscripten nicht ganz trennen. Ja sogar in der Krankheit, die seinem Leben ein Ziel setzen sollte, war es besonders schwierig, ihn von der Fortsetzung seiner kirchenhistorischen Arbeit zurückzuhalten.

Die Thätigkeit Neander's hatte naturgemäß eine doppelte Seite: die lehrende im engeren Sinne und die schriftstellerische. Nach beiden Seiten hin strebte sein Wirken, wie es stets von dem einen Lebensgrunde ausging, dem gleichen Ziele zu, und dieses Ziel war kein anderes als: das christliche Glaubensleben, in dem er selbst stand, durch alle Mittel treulichst verwalteter Wissenschaft auch in Andern zu wecken und zu stärken. In der Lehrthätigkeit geschah dieß auf die unmittelbarste, persönlichste Weise, aber auch in der schriftstellerischen, die für Neander nur eine stellvertretende Ergänzung des lebendigen Worts war, verlor er die eigentlichen Lebenszwecke nie aus dem Auge.

Zunächst und vor Allem lag Neander sein Lehramt am Herzen. Er war keiner von den Docenten, die um schriftstellerischer Erfolge willen ihren nächsten Beruf hintansetzen; im Gegentheil, er lebte demselben mit einer Gewissenhaftigkeit und Hingebung, als ob dieß seine einzige Lebensaufgabe wäre. Unter fortwährenden, oft schweren Kämpfen mit wankender Gesundheit begnügte er sich nicht etwa nur, die vorgeschriebene oder hergebrachte Zahl von Lehrstunden zu halten, sondern that darin das Aeußerste, was seine Kräfte ertragen mochten. Ebenso unterzog er

sich zu allen Zeiten der sorgfältigsten Vorbereitung auf seine Vorlesungen, die stets eine freie Reproduction des in seinem Geist unmittelbar Lebendigen, nicht ein bloßer Vortrag stehender Hefte waren und neben ihrem reichen Gehalte vornehmlich auch dadurch tiefen Eindruck machten, daß sie ein immer aufs Neue sich wiederholendes Zeugniß ablegten für die siegreiche Macht des inneren Lebens über alle Hinfälligkeit des Körperlichen und die daraus entspringenden Hemmungen. Bei weitem wichtiger jedoch als alles dieß war der Geist, in dem Neander als Lehrer wirkte, und das, was er, auch außerhalb des Lehrsaales, für seine Schüler nicht nur that, sondern persönlich war. Hier vereinigte sich die ganze Fülle und Herrlichkeit dessen, was Plato von dem himmlischen flügelerzeugenden Eros verlangt, mit der suchenden, helfenden, rettenden Liebe, deren Bild das Evangelium uns vorhält.

Neander war der liebevollste Freund, ja vielmehr recht eigentlich der Vater der seiner Pflege befohlenen Jünglinge; sein volles Herz gehörte ihnen; er umfaßte mit seiner Fürsorge ihr ganzes Leben. Sein höchstes Anliegen war freilich, sie vor allem Gemeinen, Profanen, Unsittlichen zu bewahren, ihre Seelen für die idealen, ewigen Lebensgüter zu entflammen, ihren inwendigen Menschen zu Christo als dem alleinigen Seligmacher und von diesem Centrum aus auf den Weg einer gesunden, lebendigen Theologie zu führen; zugleich aber war er auch mit zartester Theilnahme für ihre äußere Lebenslage besorgt und wurde, wo es nur irgend möglich war, ihr treuer Helfer und Berather. Es gab für ihn keine größere Freude, als offene, für das Höhere empfängliche Jünglingsseelen zu finden, und welch' innigen Bund der Liebe er mit diesen schloß, davon haben wir das herrlichste Zeugniß in dem Denkmale, welches er seinem frühe hingegangenen jugendlichen Freunde, dem hochbegabten H. Rossel, gesetzt hat. Wohl konnte sich Nean-

der — der, wie man richtig bemerkt hat, mehr den Menschen, als die Menschen kannte und überall geneigt war, das Beste zu glauben — in diesen Verhältnissen auch täuschen und bisweilen seine Theilnahme einem Unwürdigen zuwenden, aber gerade in dieser arglosen Einfalt der Liebe lag auch wieder eine ganz eigenthümlich bewegende, rührende Anziehungskraft, und in der That hat er, ohne mit irgendwelcher Absichtlichkeit darnach zu streben, ja ohne viele Worte zu machen und wesentlich nur durch stilles Seyn und Wirken die innere Fülle seiner Liebe ausströmend, die Herzen unzähliger Jünglinge mächtig an sich gefesselt. Seine Person und Erscheinung war überall von der aufrichtigsten Ehrerbietung und Liebe umgeben und mit Recht konnte ihn Rossel als „den geliebtesten der Lehrer" begrüßen. Sein Geburtstag war ein stehendes Jahresfest für die theologische Jugend Berlins; bei seinem Hingange bot dieselbe Alles auf, ihm die letzte Ehre in würdigster Art zu erweisen; ja über das Grab hinaus steht die Neanderstiftung als Denkmal des Liebesgeistes da, welcher ihn mit der Jugend verband. Neander war gekommen, ein Feuer in den Jünglingsseelen anzuzünden, und kaum ist es einem theologischen Lehrer unserer Zeit gelungen, dieß in solchem Maße zu thun, wie ihm.

Wie treu und liebevoll indeß Neander sich auch im akademischen Kreise bewegte, sein Streben mußte doch zugleich nothwendig über diesen Kreis hinausgehen. Er fühlte Beruf und Kraft in sich, als Lehrer einer größeren Gesammtheit zu wirken, nicht bloß innerhalb der theologischen Welt, sondern auch im weiten Bereiche der ganzen Kirche, unter allen ihren Gliedern, zumal den gebildeteren. Darauf war einem guten Theile nach seine schriftstellerische Thätigkeit gerichtet, bei welcher ihm stets der Gedanke vorschwebte, ohne den Anforderungen der Wissenschaft etwas zu vergeben, doch auch der wahrhaft erbauenden

Belehrung aller hiefür empfänglichen Christen zu dienen. Und auch darin hat er einen seltenen Erfolg gehabt. Andere gleichzeitige Theologen haben auf dem Gebiete der strengeren Wissenschaft einen tieferen und mehr schöpferischen Einfluß geübt; aber was den Umfang des belebenden, erwärmenden, auferbauenden Wirkens auch außerhalb der Schule, was den Reichthum an eigentlichen Lebensfrüchten dieses Wirkens betrifft, dürfte wohl keiner mit Neander zu vergleichen seyn.

Die schriftstellerische Thätigkeit Neander's zeigt einen stufenmäßigen Fortgang vom Einzelnen zum Allgemeinen, von engern zu weitern Kreisen. Zunächst führte ihn das Bedürfniß gründlicher Detailerforschung, sowie der angestammte Sinn für das Concrete, Individuelle und Persönliche zu monographischen Arbeiten, und es ist weltkundig, was er auf diesem Gebiete nach verschiedenen Seiten durch seine Werke über Julian und die gnostischen Systeme, über den h. Bernhard, Chrysostomus und Tertullian geleistet, wie er hierdurch vorbildlich und anregend gewirkt und eine für das gründliche kirchenhistorische Studium ungemein fruchtbare Thätigkeit hervorgerufen hat. Indeß konnte seinen auf Großes und Ganzes angelegten Geist die Schilderung des Einzelnen doch nicht vollkommen befriedigen und er ging schließlich, nachdem er durch die „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums" einen Uebergang gemacht, zur Darstellung der gesammten kirchlichen Lebensentwickelung über. In demselben Maße aber, wie er vom Einzelnen zum Ganzen fortschritt, erweiterte sich auch sein Gesichtspunct vom engeren Kreise der Schule zum weiteren der Kirche. Sein Wirken wurde aus einem oft noch vorwiegend gelehrten ein mehr und mehr kirchenväterliches, und mit Recht wurde an seinem Sarge gesagt, daß in ihm „der jüngste der Kirchenväter" zu Grabe getragen werde.

Als reifste Frucht von Neander's Wirken als Schriftsteller ist seine allgemeine Kirchengeschichte zu betrachten, und über dieses Werk vor allen andern haben wir hier noch besonders zu sprechen. Wir thun es in zwiefacher Beziehung: zuerst fassen wir die gelehrte Seite ins Auge, dann den Geist und das Wesen der Behandlung nach Inhalt und Form.

Schon als Erzeugniß gelehrter Forschung hat Neander's Kirchengeschichte eine sehr hervorragende Bedeutung, und es ist wohl, indem wir diesen Punct berühren, an der Stelle, ein Wort über Neander als Gelehrten überhaupt zu sagen.

Neander war ein echter, in großartigem Maßstabe angelegter Gelehrter. Er hielt sich fern vom Treiben des theologischen und kirchlichen Marktes und trat nur je und je bei wichtigen Anlässen, zumal wenn es galt, die freie und gesunde Entwickelung der Wissenschaft und Kirche aufrecht zu erhalten, aus Gewissensdrang mit einem mild-ernsten Votum aus seiner Zelle hervor, aber dann freilich auch mit einer desto entscheidenderen, prophetenartigen Wirkung. Ebenso verschmähte er die literärische Vielthätigkeit, in welcher oft selbst begabte Geister ihre Zeit und Kräfte vergeuden. Dagegen hatte er unverrückt seine Hauptaufgabe im Auge und strebte nach deren Lösung, weder rechts noch links abschweifend, in nie ermüdender Zusammenfassung seines ganzen innern Lebens. Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte lag ihm kein Gegenstand zu fern, er sah das gesammte unermeßliche Feld derselben als seine Domäne an; aber er wußte auch, daß nur die sorgfältigste Feststellung des Einzelnen zu einem wohlgesicherten Gesammtbau führt, und darum war er, immer das große Ganze im Auge, zugleich treu im Kleinsten. Es fand sich bei ihm die strenge Selbstbeschränkung, die gesunde Einseitigkeit, die stille unermüdliche Beharrlichkeit, an welche allein entschei-

dende Erfolge in der Wissenschaft sich knüpfen, und auch an seinem Beispiele zeigt sich, daß es nicht bloß geistige Gaben, sondern in gleicher Weise sittliche Tüchtigkeiten sind, durch die ein wahrhaft bedeutender Gelehrter zu Stande kommt.

Ganz besonders charakterisirt Neander als echten Gelehrten auch das Merkmal, daß er stets vor die rechte Schmiede ging, nicht mit fremden, sondern mit eigenen Augen sah und sich seinen Blick nicht trüben ließ durch die Brille eines gegebenen Systems, sondern die Dinge so anschaute, wie sie ihrer Natur nach sich ihm darstellten. Sein lebendiges Wort machte auf den Hörer und seine Schriften machen heute noch auf den Leser vor Allem den Eindruck: hier spricht ein Mann, der die Dinge, über die er berichtet, an Ort und Stelle selbst gesehen hat, der nicht ein mit fremden Stoffen versetztes, mattes Wasser aus abgeleiteten Kanälen, sondern einen reinen Trunk unmittelbar aus der Quelle darbietet. Dieser Charakter des Ursprünglichen und Frischen, des Selbstgesehenen und Selbsterlebten ist Allem, was von Neander ausging, aufgeprägt und war die natürliche Folge des reichen und durchaus selbständigen Quellenstudiums, welchem er mit rastlosem Fleiße oblag. Neander las nicht viele neuere Schriften, aber er machte mit dem oft mehr empfohlenen als wirklich geübten Studium der Quellenschriftsteller, namentlich der patristischen und mittelalterlichen, wieder einmal so vollen Ernst, wie es seit langer Zeit nicht geschehen war und nur vom besten Einfluß auf die gesammte neuere Behandlung der Kirchengeschichte seyn konnte. Aus diesen Quellenschriftstellern, die er zugleich mit unbefangenem Wahrheitssinne im Ganzen und Einzelnen prüfte, hat Neander vieles Neue zu Tage gefördert und solchergestalt seinen Arbeiten schon von Seiten des Materials einen hohen Werth gesichert. Insbesondere aber ist hierdurch das Werk, in wel-

chem vorzugsweise die Ergebnisse seiner Forschung concentrirt sind, eine Fundgrube des kirchenhistorischen Studiums auf Generationen hinaus geworden, zu welcher auch die weiter schreitende Wissenschaft, sey es widerlegend oder bestätigend, immer wieder wird zurückkehren müssen.

Indeß, wie reich und werthvoll auch Neander's Gelehrsamkeit war, sie ist doch, wenn es darauf ankommt, den wesentlichsten Vorzug und das eigentlich Epochemachende seiner Kirchengeschichte hervorzuheben, das Geringere gegenüber dem neuen Geiste, der durch ihn wieder im Ganzen und Großen auf diesem Gebiete zur Herrschaft gebracht wurde: ein Geist, der ein ebenso entschieden und tief christlicher, als in seiner innigen Gläubigkeit weitherziger und freier war und sich nicht nur der rationalistisch-weltlichen Betrachtungsweise, sondern auch derjenigen Auffassung entgegenstellte, welche alle Erscheinungen des Christenthums lediglich nach einer in bestimmter Zeit gegebenen kirchlichen oder philosophischen Formel mißt.

In der Behandlung der Kirchengeschichte geht bei Neander Alles von einem Centrum aus, und dieses ist kein anderes, als das Centrum des Christenthums selbst: der lebendige Christus als der Gottes- und Menschensohn, der Erlöser der sündigen Welt, das ewige, königliche Haupt der Gemeinde. Von diesem glaubensvoll erfaßten Lebensmittelpuncte aus versteht und würdigt Neander alle geschichtlichen Erscheinungen. Das Christenthum ist ihm das persönlich und thatsächlich in die Menschheit eingepflanzte, im vollsten Sinne göttliche Lebensprincip zur Erlösung, Wiedergeburt und Erneuerung der Einzelnen, der Völker und des ganzen Geschlechtes auf dem neuen alleinigen Heilswege des Christum und seine Gerechtigkeit ergreifenden Glaubens; die Kirche aber die gottgewollte Trägerin dieser Erlösungs- und Heiligungskräfte, von dem nämlichen inneren Glaubensfundamente aus sich auferbauend, welches

der Grund des Christenthums selbst ist. In dieser Centralanschauung stehend, ist Neander von unerschütterlichem Vertrauen auf den Sieg der Sache Christi, als der Sache Gottes selbst in der Menschheit, durchdrungen; und nicht minder geht er von der Ueberzeugung aus, daß das Christenthum sich jederzeit darstellen müsse in der wohlgeordneten Gliederung einer Kirche. Aber er verkennt auch nicht, daß das von Christo gestiftete Gottesreich sich menschlich und geschichtlich verwirklicht, daß in dieser Verwirklichung das natürlich und geschichtlich Gegebene nicht zerstört, sondern erneuert und geheiligt werden soll, ja daß mit dem Menschlichen unvermeidlich auch Beschränktes und Sündhaftes in die christliche Gemeinschaft eindringt. Er unterscheidet darum zwischen dem Christenthum selbst und seiner zeitlich kirchlichen, menschlich individuellen Ausprägung, würdigt die ganze reiche Mannichfaltigkeit in den Gestaltungen des christlichen Lebens nach Maßgabe der Zeiten, Völker und Individualitäten, hält aber auch seinen Blick offen für die Entstellungen und Verderbnisse in der Kirche, und behauptet überall seinen sichern Stand in dem Einen, was noth thut, um von da aus alle Erscheinungen mit wahrhaft gerechtem, weil wesenhaft christlichem, Maße zu messen.

Aus dieser Fundamentalstellung ergeben sich von selbst die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der neander'schen Kirchengeschichte im Einzelnen.

Die Grundabsicht seines Werkes spricht Neander in der Vorrede des ersten Bandes in allbekannten Worten aus: er will die Geschichte der Kirche Christi darstellen „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen." Damit bezeichnete er selbst den christlichen und zwar den praktisch christlichen Geist als

Hauptcharakterzug seines Wirkens auf diesem Gebiet, und gibt auch deutlich genug den Sinn an, in dem er dieß meint.

Das Christenthum war ihm Gotteskraft, nicht etwa nur in seinem wunderbaren Ursprung, sondern im gesammten Verlauf seiner Wirkungen; Christus der König des Gottesreiches, nicht etwa nur vermöge einmaliger, geschichtlicher Stiftung, sondern vermöge der ununterbrochenen Kundgebung seiner regierenden und schützenden, erziehenden und richtenden Thätigkeit durch die ganze Entwickelung der Kirche hindurch. Hiernach stellte sich ihm die Kirche wesentlich dar als der Schauplatz fortwährender Offenbarung göttlicher Kräfte, als das Gebiet göttlicher Leitung und Scheidung der Menschheit, und darum erkannte er auch in deren Geschichte ein Mittel christlicher Belehrung, Erbauung und Warnung von nicht zu ersetzendem Werthe. Aber hiermit hing von selbst auch zusammen, daß er dieses Mittel nur insofern in ihr fand, als der christliche Glaubensgeist den Schlüssel des Verständnisses und den Maßstab des Urtheils an die Hand gibt; und eben hierzu war Neander selbst durch seine ganze Persönlichkeit in unverkennbarer Weise besonders ausgestattet. Gelehrter und Mensch waren bei ihm nie geschieden und er hörte als Kirchenhistoriker keinen Augenblick auf, gläubiger Christ zu seyn. Weit entfernt von der kalten Objectivität, die, unter dem Scheine, hoch über allen Gegensätzen und Kämpfen zu stehen, weder Haß noch Liebe kennt, aber auch keine durchgreifende Ueberzeugung zur Geltung bringt, zeigte er sich auch als Historiker von innigster Liebe zur Sache Christi, von entschiedenem Widerwillen gegen alle derselben widerstrebenden Mächte erfüllt und hatte zur Beurtheilung aller Erscheinungen keinen andern Maßstab, als den christlichen, den er nicht als einen ihm äußerlichen erst zur Hand zu nehmen brauchte, sondern, als wahrhaft geistlicher Mensch, unmittelbar im eigenen Wesen trug und darum mit eben so viel

innerer Sicherheit, als tiefem Ernst und liebevoller Milde anzuwenden wußte.

Es ist bekannt, daß gerade um der Art willen, wie Neander die Rechte solchen christlichen Glaubensgeistes, eigener Herzenserfahrung und Gemüthstheilnahme auf dem Gebiete der Theologie überhaupt und der Kirchengeschichte insbesondere geltend machte, vielfacher Spott über ihn als den „frommen", den „Pectoraltheologen" erging, wie er deßhalb wohl auch den Pietisten oder Mystikern zugezählt wurde. Ebenso bekannt aber auch, daß er seinerseits sich dadurch nicht beirren ließ. Zwar wußte auch er, ebenso wie seiner Zeit Spener, gar wohl, daß Herzensgesinnung und Gemüthsleben nicht schon für sich und unmittelbar den Theologen machen, und seine Meinung ging im entferntesten nicht dahin, den Anforderungen der von ihm selbst so eifrig gepflegten Wissenschaft und Gelehrsamkeit, durch die sich ja eben der Theologe vom frommen Laien unterscheidet, irgend etwas vergeben zu wollen. Aber dabei stand ihm zugleich die Ueberzeugung unerschütterlich fest, daß eine gesunde und lebendige Theologie nur geboren werde aus dem mütterlichen Schooße der christlichen Frömmigkeit, daß die letztere die unerläßliche oberste Grundbedingung der ersteren sey. Darin verfocht er mit den großen Theologen aller Zeiten dieselbe gute Sache, und im Vertrauen auf diese gute Sache setzte er allen Vorwürfen einen mannhaften, freudigen Trotz entgegen. „Wir brauchen uns" — sagt er in einer seiner Widmungen — „der Losung: Pectus est, quod theologum facit, nicht zu schämen; die Schmach fällt auf die zurück, welche sie zu verspotten wagten. Sie sind durch sich selbst gerichtet. Es war die Losung derjenigen, welche von todter Scholastik zu dem lebendigen Wesen des göttlichen Wortes die Theologie zurückriefen. So sey dieß Motto von Neuem ausgesprochen, allen ausgehungerten und übersatten Philistern, allen Thoren, die sich mit

dem Scheine einer eitlen, vornehmthuenden Wissenschaftlichkeit umgeben oder sich dadurch blenden lassen, zum Trotze."

Mit diesem entschieden christlichen Standpuncte, den Neander in der Behandlung der Kirchengeschichte einnahm, hing untrennbar noch Anderes zusammen.

„Das Wesen des Christenthums besteht," wie Neander in einer andern Dedication sagt, „nicht sowohl in der Mittheilung eines neuen speculativen Systems oder einer neuen Sittenlehre, als vielmehr in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, welches nun allerdings die ganze menschliche Natur von ihrem innersten Mittelpuncte aus in allen ihren Anlagen und Kräften durchdringen und verklären muß, und von welchem auch eine neue Richtung des menschlichen Denkens und Handelns ausgeht." In dieser Auffassung des Christenthums als schöpferischer Macht eines neuen Lebens wird seine Bedeutung ebensowohl für die einzelne Persönlichkeit, als für die Gesammtheit der Völker und das Ganze der Menschheit anerkannt; das Christenthum soll, wie die Parabel vom Sauerteig es ausspricht, allmählich das Leben der Menschheit neubildend durchdringen, und in diesem weltgeschichtlichen Erneuerungsproceß ist jedem Zeitalter, jeder Nationalität eine eigenthümliche Mission zugetheilt. Aber das, was auf solche Weise im Großen und Ganzen erzielt werden soll, würde der reellen Grundlage entbehren, wenn nicht zunächst die einzelnen Seelen durch die von Christo ausgehenden Erlösungs- und Heiligungskräfte wiedergeboren und in solchen Persönlichkeiten Mittelpuncte und Feuerheerde für das gemeinsame Leben gegeben würden. So geht im Christenthum beides Hand in Hand, das Individuelle und das Allgemeine, das Persönliche und das Gesammtheitliche. Keine christliche Gemeinschaft und kein christlicher Weltzustand ohne wirklich erlöste und wiedergeborene Christen; aber auch keine wahrhaft christlichen Persönlichkeiten ohne

gliedlichen Zusammenhang mit dem Ganzen und ohne Bedeutung für dieses Ganze. Die Kirchengeschichte aber hat überall auf beides ihr Augenmerk zu richten: auf das Individuelle und Persönliche, wie auf die zusammenhängende, nach inneren Gründen sich vollziehende Entwickelung des Ganzen; und nur, wenn sie auf die rechte Art, mit ebenso sinnigem als umfassendem Geiste beides stets zusammenschaut, wird sie das wirkliche, concrete, volle Leben der Kirche zur Darstellung bringen und nicht der Gefahr unterliegen, in dessen Verlauf entweder bloß ein Gewebe menschlicher Subjectivitäten und Willkürlichkeiten, oder bloß die Abwickelung allgemeiner Gedanken ohne individuelle Lebensausfüllung vor Augen zu stellen.

Neander's zusammenschauender Blick war in der That stets auf beides gerichtet; er verstand es, beiden Factoren in ihrer Wechselwirkung das gebührende Recht widerfahren zu lassen.

Zunächst besaß er einen feinen und zarten Sinn für das Individuelle und würdigte vollkommen die Bedeutung der Persönlichkeit im Bereich des christlichen Lebens. Er hielt den richtigen Gesichtspunct fest, daß das Christenthum nicht Zerstörung, sondern Heiligung der natürlichen Eigenthümlichkeiten will, und fand eben darin einen Hauptbeweis für seine göttliche Hoheit und Macht, daß es, den ganzen gottgewollten Reichthum der verschiedenartigsten Geister in sich aufnehmend, dieselben zu dem einen gegliederten Ganzen des Leibes Christi, zu einem Kosmos im höchsten geistlichen Sinne des Wortes vereinigt. Dieß gab ihm nicht nur Duldsamkeit gegen die Verschiedenheiten individueller Ausprägung des christlichen Lebens, sondern es erfüllte ihn mit aufrichtiger Freude daran; und so vermochte er, indem er überall auf das Wesenhafte der christlichen Grundgesinnung blickte, mit derselben weitherzigen Liebe einen Chrysostomus und Augustin, einen Tertullian

und h. Bernhard zu schildern. Den gleichen Sinn bewährte er in der Würdigung des Nationalen und Volksthümlichen, so wie in der Behandlung der geschichtlichen Bestände des Völkerlebens, mit denen sich in den verschiedenen Zeitaltern das Christenthum zu den verschiedenartigst gemischten Gestaltungen verschmolzen hat. In allen diesen Beziehungen zeigt sich Neander nicht beschränkt auf die Form einer bestimmten Zeit oder Volksart, sondern weiß, wie es dem echten Historiker geziemt, die Aufgaben der verschiedenen Zeiten und Völker wohl zu unterscheiden und Alles an seinem Ort und in seiner Besonderheit nach dem ihm innewohnenden Werthe zu würdigen.

Dabei aber vergißt er auch nicht, daß alles Persönliche und Individuelle, alles der besondern Zeit oder Volksart Angehörige wieder in einem großen Gesammtzusammenhang steht, und daß die Geschichte der Kirche in ihrer vollen Wahrheit nur verstehen kann, wer sie zugleich versteht als eine fortschreitende Entwickelung, die sich unter höherer Leitung von einem treibenden Mittelpunct aus nach inneren Gründen und Gesetzen vollzieht. Diese Betrachtungsweise war es, die er die genetische nannte, und auf die er, im Gegensatz ebensowohl gegen bloß äußerlichen Pragmatismus als gegen rein begriffliche Construction, einen besonders hohen Werth legte.

Davon natürlich konnte bei einem so geistvollen, kundigen Manne, wie Neander, nicht die Rede seyn, die Geschichte der Kirche nur als rohe, gestaltlose Masse anzusehen und es bei dem Nebeneinanderstellen von Thatsachen bewenden zu lassen. Sein denkender und gestaltender Geist mußte nothwendig die Verknüpfungen suchen und nach dem Warum fragen, und wer seine Kirchengeschichte auch nur oberflächlich ansieht, wird sogleich wahrnehmen, daß er dieß mit großem Ernste thut: er faßt das Christenthum nach außen in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhang, in

seinem Grundverhältniß zum Heidenthum und Judenthum, in seiner centralen Bedeutung inmitten der Entwickelung der Menschheit; er sucht ebenso auch nach innen die Entfaltung des christlichen Lebens selbst in ihrem Fortgange anschaulich zu machen. Aber die Hauptsache hierbei ist nicht sowohl, daß, als vielmehr wie er dieß thut.

Bekanntlich gab es auch vor Neander eine Behandlung der Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunct von Ursache und Wirkung, aber es war dieß meist ein Pragmatismus von sehr äußerlicher Beschaffenheit. Man begnügte sich zur Erklärung von Erscheinungen der bedeutsamsten Art mit Motiven, die wesentlich nur den Orts- und Zeitverhältnissen, den Gemüthszuständen oder Leidenschaften der handelnden Personen entnommen waren, und hatte kein Auge für die innerlich treibenden, im Wesen des Christenthums und der Kirche selbst liegenden Ursachen; der ganze Verlauf der kirchlichen Entwickelung löste sich in menschlich Subjectives, in zeitliche und örtliche Zufälligkeiten auf, von der tieferen substantiellen Grundlage aber war nicht mehr die Rede. Diesem oberflächlichen, im besten Falle klug psychologisirenden Pragmatismus stellte sich in der Zeit, in welcher Neander bereits persönlich wirksam war, eine ganz andere Betrachtungsweise entgegen: diejenige nämlich, welche, das Individuelle und Persönliche nur als an sich bedeutungsloses Substrat ansehend, alle geschichtliche Entwickelung, mithin auch die der Kirche, auffaßte als die in sich nothwendige Bewegung des Begriffs durch seine Momente als logischen Proceß, der sich mit Nothwendigkeit vollzieht, und an dem bloß das Objective, das heißt, was von Begriffsmoment, von Gedankenbestimmung darin ist, eine wirkliche Bedeutung hat.

Weder jener äußerliche Pragmatismus, noch diese, auf pantheistischer Grundlage ruhende, rein begriffliche Construction konnte Neander genügen. Gegen das Eine sträubte

sich sein Tiefsinn, gegen das Andere sein Sinn für das Lebendige, Concrete und Reale, sein durch und durch christlich theistischer Geist. Aufs entschiedenste verwirft er diejenigen, „welchen die ganze Geschichte als ein Spiel menschlicher Willkür erscheint, und welche das Größte aus dem Kleinsten zu erklären gewohnt sind"; aber auch der „philosophische Begriffsfanatismus" und die Richtung derer, „welche die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Menschheit, die Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüths nach einigen armseligen Begriffsformeln, in die Alles hineinpassen muß, ermessen zu können meinen", welche „Wissenschaftlichkeit und Geist darin suchen, die Dinge auf den Kopf zu stellen", fand in ihm stets einen sehr starken und, wie er sich selbst ausdrückt, „unmodischen" Gegner.

Allerdings war auch ihm das Christenthum eine objective Macht, welche in das Subjective und Individuelle, so wie in die verschiedenartigsten geschichtlichen Bedingungen zwar eingeht, aber zugleich über alles dieß hinausgreift und sich durch alle äußern Einwirkungen hindurch nach eigenen Gesetzen und vermöge innewohnender Kräfte entfaltet; auch er wollte die Kirchengeschichte „als einen Entwickelungsproceß von innen heraus, als Bild der inwendigen Geschichte" erkennen, und in diesem Sinne mußte er ja nothwendig auch eine Construction derselben anstreben. Aber diese Construction konnte ihm, abgesehen von seinem Respect vor dem Persönlichen und Individuellen, vor Allem schon darum nicht eine rein begriffliche seyn, weil ihm das Christenthum selbst nicht bloßer Begriff, sondern eine neue göttliche Lebensschöpfung, also eine Thatsache war, welche gerade ihrer eigensten Natur nach zwar von dem menschlichen Geiste, wenn sie in ihm selbst lebendig geworden, verstanden, aber nicht von vornherein aus dem Denken heraus construirt werden kann. Nach der in seinem innersten Wesen gewurzelten Grundanschauung konnte

Neander nicht vom reinen Begriff, der ihm für diesen Fall nur ein leerer und todter gewesen wäre, ausgehen und die Geschichte als einen Gedankenbau aufführen, in den sich die Wirklichkeit wohl oder übel zu schicken hat; sondern er konnte seinen Ausgang immer nur vom Thatsächlichen nehmen und, nach dessen sicherer Feststellung durch gründliche Forschung, versuchen, es auch seinem innern Grund und Zusammenhang nach zu begreifen, also das Exempel bescheidentlich nachzurechnen, welches uns der Herr der Zeiten in der Geschichte durch Thatsachen vorgerechnet hat und zur Lösung aufgibt.

Bei dieser, den Thatsachen nachgehenden und nachdenkenden Construction ließ Neander nicht nur dem Persönlichen und Individuellen, weil es ihm ein freier, selbstständiger und in sich werthvoller Träger des höheren Allgemeinen war, das gebührende Recht widerfahren, sondern er erkannte auch den ethischen Grundcharakter des Christenthums in vollem Maße an. Er wußte, daß das Christenthum stets wirksame Erlösungs- und Heiligungskraft sey; aber er kannte auch die ganze Macht der Sünde und übersah nicht, daß die Heilskräfte des Christenthums mit einem Reiche des Bösen zu Felde liegen, daß sie nur unter fortwährenden Kämpfen in der Menschheit durchdringen, und daß hierbei nicht allein Verderbnisse und Rückschritte eintreten, sondern auch Mischungen sich bilden, in denen christliche Elemente mit außer- und widerchristlichen in wunderbarer Weise zusammenschmelzen. Hier nun übte Neander die volle Gerechtigkeit und die großartige Billigkeit, welche sein ebenso ernster als milder christlicher Geist ihm eingab. Nichts Christliches, in welcher Gestalt es auftreten mochte, war ihm fremd; aber er ließ sich auch durch keine Form so gefangen nehmen, als ob in sie allein und auf schlechthin abschließende Weise der christliche Geist ausgegossen wäre. Wo er in einer Gedanken- oder Lebens-

richtung eine Abirrung von der geoffenbarten Wahrheit erkannte, hielt er mit der Strenge seines Urtheils nicht zurück; aber zugleich war er beflissen, auch in falschen und verkehrten Richtungen die Wahrheitskeime, die sie in sich bergen, hervorzusuchen und insbesondere die durch Verhältnisse der Zeit oder innere Bedürfnisse gegebenen bessern Ausgangspuncte nachzuweisen, von denen sie ihren Ursprung genommen. Durch dieses Verfahren hat er sich in der Dogmengeschichte, insbesondere in der Geschichte der Häresien große Verdienste erworben, namentlich aber in der letzteren zuerst den wahren Weg gezeigt, welcher, ebenso eine engsinnige Verdammung als eine idealisirende Verherrlichung des Häretischen vermeidend, vor Allem auf eine gründliche Erklärung dieser Erscheinungen und auf eine richtige Scheidung der christlichen und unchristlichen Bestandtheile in denselben ausgeht.

Durch alles dieß bethätigte Neander in der Kirchengeschichte auch seinen praktischen Geist. Es stand ihm entschieden fest: die Geschichte des Christenthums soll nicht bloß dem Wissensbedürfniß dienen, sondern auch der tieferen Gründung und Stärkung, der Läuterung und Befestigung des christlichen und kirchlichen Lebens, mit einem Worte, der Erbauung. Aber er unterschied deßhalb nicht zwischen belehrender und erbauender Kirchengeschichte, sondern die gründlich belehrende war ihm auch die wahrhaft erbauende, und den erbauenden Charakter sollte sie nach seiner Ueberzeugung nicht etwa gewinnen durch absichtvolle Einflechtung erwecklicher Betrachtungen oder gar durch wahrheitswidrige Verschleierung der Verderbnisse und einseitiges Hervorheben der Lichtseiten des kirchlichen Lebens, sondern lediglich durch einfache und treue Darstellung der Thatsachen selbst. Denn er wußte, daß diese Darstellung, mit christlichem Geist und richtigem Einblick in den Grund und Zusammenhang durchgeführt, an und für sich auch erbauend

wirkt: unmittelbar, wo sie uns das Walten des Geistes Christi in der Kirche in der reichen Mannichfaltigkeit seiner Wirkungen vorführt, aber auch mittelbar, wo sie in Erscheinungen von entgegengesetzter Art mahnend und warnend zu uns spricht, oder uns in dem Kampfe des Reiches Gottes mit den Mächten der Welt und des Bösen die innere Hoheit und Siegeskraft des ersteren zu lebendiger Anschauung bringt. „Einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte", sagt Neander selbst, „werde ich nie anerkennen. Die Erbauung soll von der ans Licht geförderten Wahrheit ausgehen. Was vor der wissenschaftlichen Prüfung als Täuschung sich ergibt, kann auch nicht ferner erbauen. Aber die Wahrheit, die von dem Walten des Göttlichen zeugt, kann, wenn sie nur rein aufgefaßt wird, nicht anders als erbauend seyn, und je ungetrübter sie aufgefaßt wird, desto mehr wird sie es. Das Schlechte braucht darum nicht verschwiegen oder verdeckt zu werden; ohne auch dieses, wie es ist, zu erkennen, kann das Gericht Gottes in der Weltgeschichte und der im Kampf fortschreitende Sieg des Reiches Gottes nicht verstanden werden. Es gibt keine Geschichte des Reiches Gottes, der nicht die Geschichte des Reiches des Bösen zur Seite geht."

Auf diesem, aber auch nur auf diesem Wege hat Neander seiner Kirchengeschichte auch einen erbaulichen Charakter zu sichern gesucht, und es ist ihm gelungen, wie keinem Kirchenhistoriker vor ihm. Er hat dieß nächst der tiefchristlichen Auffassung des Ganzen insbesondere dadurch erzielt, daß er mit so viel Sorgfalt ins Einzelne geht, die hervorragenden christlichen Persönlichkeiten mit so inniger Liebe schildert, und so zahlreiche, wohlgewählte Lebenszüge und Lebensworte gibt; denn eben dieses Persönliche und Individuelle bleibt ja doch immer das vorzugsweise Belebende. Von dieser Seite aber ist aus der neander'schen Kirchengeschichte durchaus noch nicht der Nutzen gezogen, den zu

gewähren sie fähig ist. Das Gebiet der Kirchengeschichte sollte weit mehr, als zu geschehen pflegt, von unsern praktischen Geistlichen ausgebeutet werden, um den Gemeinden in recht volksmäßiger Veranschaulichung der göttlichen Führungen der Kirche, in lebendiger Darstellung großer christlicher Charaktere und in der Mittheilung ergreifender Züge und treffender Aussprüche reichere Lebensnahrung zuzuführen; und eben hierzu würde ihnen ganz besonders Neander's Werk die ersprießlichsten Dienste leisten können.

Wenn bisher nur von Vorzügen der neander'schen Kirchengeschichte die Rede war, so ist dieß nicht so zu deuten, als ob wir dieselbe für frei von allen Mängeln hielten. Allem Menschlichen sind Schranken gesetzt und gerade den energisch wirkenden Kräften pflegt immer etwas Einseitiges anzuhaften. So ist auch nicht zu leugnen, daß in die Werke Neander's aus seiner sehr eigenthümlich angelegten Individualität Manches übergegangen ist, was formell oder materiell getadelt werden mag.

Für das Formelle der schriftstellerischen Thätigkeit besaß Neander nicht geringe Gaben, darunter auch solche, die man nach seiner sonstigen Art kaum erwartet hätte. Hatte er den Plan zu einem Werke gefaßt, so vermochte er, wie mir glaubwürdig bezeugt wird, fast auf Tag und Stunde anzugeben, innerhalb welcher Zeit der Druck ausgeführt werden könne und wie viele Bogen das Ganze betragen würde. Dieß war ihm möglich, weil er stets aus dem Ganzen arbeitete und das hervorzubringende Schriftwerk von vornherein als gegliederter Bau auch den einzelnen Theilen nach vor seiner Seele stand. Aber wenn er auch so für die Gesammtgestaltung eine Begabung von seltener Art hatte, so werden wir doch nicht sagen dürfen, daß in der Ausführung Alles den höchsten Anforderungen historischer Kunst entspreche. Namentlich gilt dieß vom Sprachlichen im weiteren Sinne des Wortes. Wie es bei

der mündlichen Rede Neander's der Fall war, so hat auch seine schriftliche Darstellung unverkennbare Tugenden der Innigkeit, Wärme und Einfalt, theilweise auch einer ganz besonders eindringlichen Gemüthsenergie. Aber sie leidet zugleich in der gemüthlichen Ausbreitung, die ihr eigen ist, an einiger Schwerfälligkeit und Monotonie, und man möchte ihr oft mehr Gedrungenheit, Beweglichkeit, Schärfe und lebensvolle Färbung wünschen.

Eben dieß hing aber mit Anderem zusammen, was, mehr der materiellen Seite der Geschichtschreibung angehörend, auch nicht unberührt bleiben darf. Wenn wir bisweilen Schärfe und lebendiges Colorit in der Darstellung vermissen, so entspringt dieß daraus, daß die Gegenstände selbst nicht immer in der vollen Schärfe und Unterschiedlichkeit ihres eigenthümlichen Wesens angeschaut und aufgefaßt sind. Neander hatte einen tiefen Sinn für das Individuelle und Persönliche an sich und ebenso für die Unterschiede der Geistestypen im Ganzen und Großen, weniger aber einen scharfen Sinn für die charakteristischen Züge im Einzelnen und für alle die besonderen Nuancirungen, die sich in der Wirklichkeit der Personen und Dinge darstellen. Zugleich war er selbst von stark ausgeprägter Subjectivität, und wie im Leben alles Bedeutendere entweder Liebe oder Widerwillen bei ihm hervorrief, und hiernach auch sein Urtheil sich bestimmte, so war es auch in seiner Geschichtsbetrachtung: es ging unwillkürlich etwas von dem, was in ihm selbst lebte, auf die Gegenstände über; er sah dieselben in seinem Lichte und brachte sie, wenn sie ihn anzogen, in eine gewisse Verwandtschaft mit seinem eigenen Wesen. Dieß gab seiner Darstellung innere Wahrheit und Wärme, aber es bewirkte auch, daß manche Schärfen und Spitzen der Wirklichkeit gemildert wurden und die Individualitäten dem Grundtypus nach wohl richtig, aber im Einzelnen nicht immer so prägnant charaktervoll dargestellt wurden,

wie es sich gebührt hätte. Auch kommt hierzu noch der Idealismus, auf den wir als einen Grundzug im Wesen Neander's mehrfach hingewiesen haben. Dieser Zug gibt sich auch in seiner Geschichtsbearbeitung kund. Es beherrscht ihn eine Vorneigung für die ideale Seite des historischen Stoffes. Es ist deßhalb vornehmlich die innere Lebensentwickelung, die christliche Frömmigkeit in ihren verschiedenen Gestaltungen, es sind die Lichtpuncte dieser Frömmigkeit in großen Persönlichkeiten, was seine ganze Herzenstheilnahme in Anspruch nimmt. Dagegen zeigt er, wie dieß auch im Leben stark zu bemerken war, viel weniger Organ für die weltlichen Dinge, für das Politische in seinen Conflicten und Verknüpfungen mit dem Kirchlichen, für die Kirche als objective Institution in der ganzen reichen Ausgestaltung der vielgegliederten Verfassungs- und Cultusformen, und es kommt bei ihm gar Manches, was zum äußeren Leben, zur Weltwirksamkeit der Kirche auch im besten Sinne gehört, wie z. B. die christliche Kunst mit ihren großen Schöpfungen, allerdings oft sehr zu kurz.

Das Alles wollen wir nicht in Abrede stellen oder verdecken. Aber wir geben dabei auch Folgendes zu bedenken. Neander war ein durch und durch schlichter, aufrichtiger, schmuckloser Mann und wollte nie etwas Anderes scheinen, als er war. So mied er auch in Darstellung und Sprache alles Gesuchte und Gezierte, und mochte lieber unbeholfen, als vornehm seyn, lieber der Kunst entbehren, als in Künstelei verfallen. Und in eben dieser Aufrichtigkeit und Offenheit ließ er auch, freilich unter der Zucht des Wortes und Geistes Gottes, sein Gemüth walten in der Wahl und Behandlung der Gegenstände selbst. Hatte er Vorliebe oder Widerwillen, so drückte er dieß auch mit aller Entschiedenheit aus; hatte er für Manches kein Organ, so wollte er auch nicht die Miene annehmen, es zu haben, oder auf fremde Autorität hin etwas geben, wovon er nicht

selbst Erfahrung und Einsicht besaß. Ist er nun hierbei, namentlich durch Vorneigung für das Innerliche im Leben der Kirche, in Einseitigkeit verfallen, so mag man das tadeln; aber man wird nicht leugnen können, daß dieß seinem Werke gerade für unsere Zeit auch einen ganz eigenthümlichen Werth verleiht. Der Glaube und das ihm entquellende innere Leben ist und bleibt eben doch ein- für allemal die Hauptsache im Christenthum, und darauf müssen insbesondere wir evangelische Christen immer unerschütterlich halten. Freilich muß dann das Glaubensleben zugleich seine entsprechende kirchliche Form und Ordnung finden, und es wird keinen verständigen Theologen geben, der nicht wollte, daß auch der äußeren Gestaltung der Kirche in allen Beziehungen die höchste, treueste Sorgfalt zugewendet, daß auch der Kirche als Institution ihr Recht werde. Aber wenn in unsern Tagen von so vielen Seiten nur: Kirche! Kirche! gerufen wird, so ist es gewiß heilsam, daß ein aus der Fülle lebendigster evangelischer Erkenntniß hervorgegangenes kirchenhistorisches Werk vorhanden ist, welches uns mit aller Kraft, und sey es selbst mit Einseitigkeit, auf die ewigen unveräußerlichen Fundamente alles gesunden kirchlichen Lebens im Inneren hinweist. Und wenn dieses Werk zugleich gegen den Geist der Trennung und Scheidung, der heute auch wieder so verderblich durch unsere Kirche geht, ein großes Thatzeugniß für die Herrlichkeit des evangelischen Liebesgeistes ablegt und überall mit Macht auf das dringt, was die wahren Christen aller Zeiten geeinigt hat: so wird man dem gegenüber auch einigen Mangel an Schärfe in der Darstellung des Unterscheidenden und Gegensätzlichen nicht allzu hoch anschlagen, wenigstens nicht so hoch, daß man sich dadurch die dankbare Freude an einer Kirchengeschichte verderben ließe, welche, wie bisher noch keine andere, das Eine verkündigt, was noth thut.

Solcher Weise hervorgegangen aus tief evangelischem

Glaubens- und Liebesgeiste, trägt Neander's Kirchengeschichte die Bürgschaft unvergänglicher Jugend in sich. Sie wird auch die Strömung überdauern, welche jetzt sie zurückzudrängen scheint. Ahnungsreich begrüßte Neander die Morgenröthe einer neuen christlichen Aera: möge sein Werk fort und fort dazu beitragen, dieselbe herbeiführen zu helfen! Der Segen des Herrn wolle es auch auf seinem neuen Gange begleiten!

Carlsruhe, im Mai 1856.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1857 zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Abhandlungen.

1.

Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift.

Von **Ed. Güder**, Pfarrer in Biel.

Während schon im Sprachgebrauche des täglichen Lebens und auf populär-praktischem Boden der Begriff des Gewissens sich nach manchen Seiten hin als ein fließender zu erkennen gibt, ist dieß wunderlicher Weise im Umfange unserer wissenschaftlichen Theologie in noch höherem Maße der Fall. Denn hier wird auf denselben in buntester Abschattung und in jeder denkbaren Verknüpfung bereits von Alters her ein bald engerer, bald wieder ungleich weiterer Kreis von außerdem allerdings nahezu allgemein anerkannten Thatsachen des Selbstbewußtseyns zurückgeführt. Was ist das doch für ein klägliches Chaos von Positionen und Negationen, von unsichern Thesen und ebenso unsichern Antithesen, von hin und her schwankenden Definitionen und Explicationen, das uns im Capitel vom Gewissen entgegentritt! Welch' eine Musterkarte von Antworten jeder beliebigen Art man auf die Fragen erhält, die wir armen Menschen in Betreff des viel gepriesenen Gewissens uns etwa zu stellen gedrungen fühlen, — um so scheckiger, je mehr man sich unserm begriffstollen Zeitalter naht! Wer daher ein recht anschauliches Bild von der babylonischen Verwirrung zu empfangen wünscht, welche im anthropologischen Gebiete über die religiösen und sittlichen Grundbestimmtheiten, die religiös-sittlichen Potenzen und Functionen der

menschlichen Seele, über ihren Inhalt, ihre Beschaffenheit und gegenseitige Beziehung, auch unter uns Theologen zu Hause ist, für den wird es vollkommen genügen, wenn er einmal versucht, sich aus unsern Lehrbüchern der Moral und Dogmatik über Natur und Wesen des Gewissens ins Klare zu setzen. Denn kaum wird er sich des Eindrucks erwehren können, in der helldunkeln Sphäre unserer Erkenntniß theile dieses sogenannte Gewisseste unter dem Gewissen, obwohl in ihm der Anfang und innere Grund aller Wahrheit von oben her beschlossen seyn soll, so nichtsdestoweniger noch zur Stunde ziemlich ein und dasselbige Loos mit dem Ungewissesten unter dem Ungewissen.

Es ist keine Frage, von da an, daß im Anschluß an das römische Beichtinstitut die Scholastik eigentlich zuerst eine Lehre darüber aufstellte und die christliche Theologie ihm eine ernstere Aufmerksamkeit zuzuwenden begann, hatten bereits unsere Alten mit dem Gewissen ihre liebe Noth, wie denn auch die Klage über die Vieldeutigkeit des Ausdruckes keineswegs etwa erst in neuerer Zeit laut geworden ist. Seitdem aber wuchs diese Noth in dem Grade, als man, von der Classificirung seiner Wirkungen und der Darlegung seiner Erscheinungsform zu seinem Wesen aufsteigend, das Gewissen im Zusammenhange mit der sittlich-religiösen Ausrüstung des Menschen überhaupt zu erforschen unternahm und sich bemühte, sein reales Verhältniß zu den übrigen Vermögen und Thätigkeiten unseres geistigen Organismus begrifflich festzustellen. Gibt sich nun hierin ein unabweislicher Fortschritt kund, so befand sich dagegen die ganze frühere Zeit bis vor noch wenigen Jahrzehenten gegenüber der heutigen Theologie dadurch in einem entschiedenen Vortheil, daß sie im Gewissen, so zu sagen, ausnahmslos ein wesentliches Moment der specifisch-sittlichen Thätigkeit des menschlichen Geistes erblickte, sey es im Weitern, daß man nach dem Vorgange der Scholastiker ihm nur die formale Bedeutung zumaß, die bezeugende Energie der sittlichen

Norm zu seyn, sey es, daß man, jetzt mehr, jetzt weniger bestimmt, zugleich auch die sittliche Anlage überhaupt darunter befaßte. Es ist in dieser Hinsicht auffallend anders geworden. Wie wir nämlich heut zu Tage im Bunde mit dem Streben nach unübertrefflicher Tiefe noch auf so manchen andern Gebieten des Erkennens eine verwirrende Ueberspannung der einschlagenden Begriffe bemerken, so zeigt sich, daß man meint, auch dem Begriffe des Gewissens einen möglichst überschwänglichen Inhalt vindiciren zu müssen. Denn offenbar waltet die Neigung vor, es nicht etwa nur als das sollicitirende Bewußtseyn vom Sittengesetz im concreten Fall oder als die inhaltliche Norm für die Bewegungen des Willens zu begreifen, sondern zugleich und überdem noch als das Bewußtseyn von dem persönlichen Seynsverhältniß des Menschen zu Gott, oder vielmehr eigentlich sogar als die Einheit der religiösen und sittlichen Grundbestimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit sowohl als in ihrer zum Bewußtseyn erhobenen Zuständlichkeit. Daher wird es denn seinem Wesen nach bezeichnet einerseits als das ursprüngliche, unmittelbare, das fühlbare Mitwissen mit Gott, als unmittelbares Gottesgefühl ohne nähere Bestimmung, andererseits als die durch die göttliche Selbstthätigkeit bestimmte Selbstthätigkeit der menschlichen Seele. Wiederum heißt man es die moralische Genialität, welche die über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht schlechthin erhabene, innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß, das Gesetz des allmächtigen, dem Menschengeiste einwohnenden Gottes, setzt den Gewissensmenschen in uns für identisch mit dem verborgenen Menschen des Herzens, und spricht kurzweg von einem Gotte des Gewissens, von welchem aus man den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes construirt. Und wenn z. B. Harleß in seiner übrigens umsichtigen Erörterung davon zurückgekommen ist, im Gewissen jene einwohnende göttliche Substanz zu finden, in welcher der Mensch Wesens-

ähnlichkeit mit Gott hat, und welche als Einigung des Geschöpfs mit dem Schöpfer die Fülle göttlicher Kräfte, Regungen, Erkenntnisse in sich beschließt: so ist es, beim Lichte betrachtet, doch mehr nur eine durch antipantheistischen Horror empfohlene Wendung im Ausdruck, als eine wirklich sachliche Abweichung von der früheren Auffassung, wenn er jetzt das Wesen des Gewissens als actuelles Wechselverhältniß Gottes mit dem Menschen und umgekehrt, als eine immer wirksame, von Anfang an mit dem ewigen Sohne, dem „Worte" zusammenhängende Bethätigung Gottes an unserem Geiste bestimmt. Denn als diese Bethätigung kann es wohl nur der Ausdruck für den dem Menschengeiste einorganisirten und in sich selbst wirksamen Wesenszusammenhang mit Gott, also ungefähr das θεῖον καὶ παρὰ θεοῦ ταῖς ἡμετέραις ἐνιδρυμένον ψυχαῖς des Chrysostomus seyn, womit übereinkommt, daß das Gewissen mit dem Menschengeiste überhaupt als identisch genommen und das höchste, wesentliche Merkmal des Unterschiedes von Mensch und Thier genannt wird.

Soweit der gangbare Sprachgebrauch und die erkennbaren Indicien des Gemeinbewußtseyns es irgend gestatten, kann nun allerdings Niemanden gewehrt werden, die Begriffe der zum Erkennen aufgegebenen Objecte eigenthümlich abzugrenzen. Nur wo es sich um Begriffe von solchen persönlichen Seynsverhältnissen und individuellen Zuständlichkeiten handelt, welche ihren Standort ausschließlich innerhalb der biblischen Religion haben, muß für den Theologen der Kanon gelten, sich bei ihrer Fixirung streng an die von der Schrift gebotenen Momente zu binden. Zu diesen gehört das Gewissen nicht; als eine allgemein menschliche Besonderheit nimmt es seinen Platz nicht unter den durch das Evangelium vermittelten Bestimmtheiten des Subjects ein, ohne welche die christliche Persönlichkeit nicht denkbar erscheint, so wenig als etwa das Vermögen zu urtheilen und zu beschließen. Man kann daher auch nicht behaupten, daß

die Schrift eine Lehre vom Gewissen enthalte, so wie in ihr eine Lehre vom Glauben, von der Wiedergeburt, der Bekehrung, der Gerechtigkeit vor Gott, der Heiligung indicirt ist. Der Natur ihrer ganzen Haltung gemäß bietet sie nicht Ausführungen von didaktischer Tendenz, sondern zeigt nur gelegentliche Aeußerungen, aus denen der Begriff, den die biblischen Schriftsteller mit dem Gewissen verbinden, durch Abstraction abgeleitet werden kann. Nichtsdestoweniger wird man gern zugestehen, bei der außerordentlichen Wichtigkeit, welche dem Gewissen unter der jetzigen Christenheit im praktischen Leben zukommt, sey es höchst wünschenswerth, daß von ihm auch die Theorie möglichst einerlei Rede führe, und insofern wird es sich wohl der Mühe lohnen, zu untersuchen, ob sich nicht doch vielleicht den Angaben der Schrift ein Begriff entnehmen lasse, welcher im Stande wäre, sich auch der Wissenschaft zu empfehlen. Auf fertige Resultate können wir uns dabei um so weniger beziehen, als die Schrift hierauf fast nur von Stäudlin in seiner „Geschichte der Lehre vom Gewissen" und etwa noch von Beck im „Umriß der biblischen Seelenlehre" genauer angesehen worden ist, und als die vieldeutige Unbestimmtheit, in welcher die modernen Sprachen sich des Ausdrucks „Gewissen" zu bedienen pflegen, zum großen Theil auch in der biblischen συνείδησις wiedergefunden werden will [a]).

---

a) Stäudlin behauptet, es werde das Wort in nicht weniger als sechs Bedeutungen gebraucht: 1) von der angebornen Kraft oder dem Actus des Gemüths, wodurch der Mensch sich selbst nach Maßgabe des moralischen oder göttlichen Gesetzes richtet, anklagt, vertheidigt, verurtheilt; 2) von der Ueberzeugung von dem, was gut oder böse ist, welche den Handlungen vorangeht oder sie begleitet; 3) vom Bewußtseyn guter oder schlechter Handlungen, auch insofern, als es entweder mit Freude und Hoffnung, oder mit Traurigkeit und Furcht verknüpft ist; 4) vom Urtheil und der Meinung über eine Sache, über uns selbst und Andere; 5) von der Gesinnung und dem Lebenswandel; 6) vom Gemüth. Abgesehen von der Frage

Indem wir uns also anschicken, mit Hülfe der hergehörigen Indicien den biblischen Begriff des Gewissens auszumitteln, sey nur einleitend hier die Bemerkung vorausgeschickt, daß bekanntlich das alte Testament keinen besondern Ausdruck für diejenige Geistesfunction kennt, welche wir mit jenem Worte bezeichnen. Einzig Pred. Sal. 10, 20 geben die LXX. יֵדַע durch συνείδησις: ἐν συνειδήσει σου βασιλέα μὴ καταράσῃ; wo wir jedoch mit unserm „Gewissen" nicht ausreichen, sondern im engern Anschluß an den hebräischen Text συνείδησις im Sinne von „Wissen bei dir selbst", somit „Gedanken, Herz" nehmen müssen. Sodann lesen wir in den Apokryphen, Weish. 17, 11: ἀεὶ προσειλήφει (πονηρία) τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει, die Bosheit versieht sich immer des Schlimmsten, vom Gewissen geängstet. Danach fiele συνείδησις ganz zusammen mit dem, was wir das nachfolgende und zwar böse Gewissen heißen, mit jenem Bewußtseyn um die ethische Beschaffenheit des Subjects, welches dem Ich seine Bosheit kräftig bezeugt, es wegen derselben zur Rechenschaft zieht, ihm die Incongruenz zwischen seinem Seyn und seinem Soll vorhält, es schuldig erklärt und dadurch quält und ängstet; oder abgesehen von der Bosheit im vorliegenden Falle: es wäre das sich dem Selbst bezeugende Bewußtseyn um das thatsächliche Verhältniß des Subjects zu seiner Idee. Damit kommt vollständig die Schilderung überein, welche Philo von der συνείδησις entwirft.

Im neuen Testament treffen wir den Ausdruck dreißig Mal: zehn Mal in den Korintherbriefen, sechs Mal in den Pastoralbriefen, drei Mal im Römerbriefe, fünf Mal im Hebräerbriefe, drei Mal im ersten Brief Petri, zwei Mal in den Acten, ein einziges Mal, und zudem noch nach einer

---

nach der Richtigkeit der letztern Bedeutungen ließen sich die hier aufgeführten schon durch die einfache Unterscheidung zwischen Wesen und Form der Erscheinung auf die Hälfte reduciren.

zweifelhaften Lesart, in den Evangelien, nie dagegen im Munde des Herrn.

Dem letztern Umstande ist ohne Zweifel eine mehr als nur zufällige Bedeutung beizumessen. Zunächst darf zu seiner Erklärung nicht übersehen werden, daß Christus gekommen ist, um vermittelst seiner gesammten Erscheinung das menschliche Geschlecht zur seligmachenden Lebensgemeinschaft mit seiner gottmenschlichen Person zu erheben, auf deren Grundlage in eigenthümlicher Weise auch das Gewissen nicht verfehlen kann, seinem Wesen gemäß zu functioniren. Dagegen hat er es sich in keiner Weise zur Aufgabe gemacht, Aufhellungen über psychologische Probleme zu geben, deren Erforschung der Wissenschaft aufgegeben ist. Auch läßt sich mit gutem Grunde behaupten, Aufnahme in den neutestamentlichen Sprachkreis habe der Ausdruck als solcher erst in Folge einer umfassendern Berührung des Christenthums mit dem Hellenismus finden können. Allein, sollte man nicht erwarten, daß dessen ungeachtet nicht zwar das lexikalische Wort, aber wenigstens da oder dort einmal jene Thatsachen des Selbstbewußtseyns, die unter dem Namen des Gewissens zusammengefaßt werden, Anwendung gefunden haben müßten? Und doch wird ihrer in den uns aufbewahrten Reden des Herrn nirgends kenntlich Erwähnung gethan. Denn, wenn wir uns die Stellen ansehen, in denen dieß noch am meisten der Fall zu seyn scheint; so geht der λόγος ὁ μένων ἐν ὑμῖν, Joh. 5, 38., auf das geoffenbarte Wort der Schrift; der Zug des Vaters zum Sohne, Joh. 6, 44., vgl. V. 65., weist auf die Wirksamkeit der gratia praeveniens und fällt zusammen mit der Erregung der Heilssehnsucht durch specielle Gottesthätigkeit; unter dem φῶς τὸ ἐν σοί, Matth. 6, 23. und Luk. 11, 35., kann nur der geistige Lichtsinn, die Empfänglichkeit für das wahre Gotteslicht des Lebens überhaupt gemeint seyn, nicht aber das von den andern Vermögen des religiös-sittlich angelegten Geistes ausgeschiedene Gewissen. Desglei-

chen beruht das Ueberſehen des δοκὸς im eigenen Auge, Matth. 7, 3., nicht auf einer Stumpfheit des Gewiſſens, ſondern auf dem Mangel an Lauterkeit, durch welche erſt die Energie der Gewiſſensoperation bedingt wird, weßhalb es dann auch auf „Heuchelei" zurückgeführt wird. Ferner iſt nichts weniger als ſicher, daß Mark. 9, 44 ff. der σκώληξ, der nicht ſtirbt, von den Gewiſſensbiſſen gedeutet werden dürfe, wiewohl er nicht ſelten vorzugsweiſe von ihnen verſtanden wird. Endlich ſetzt das Inſichgehen des verlornen Sohns, Luk. 15, 17., wirklich die Gewiſſensthätigkeit voraus, ſofern es den Act der noetiſchen Umſtimmung des Subjects im Ganzen bezeichnet, hebt ſie aber eben nicht als beſonderes Moment hervor. Zum eheſten dürfte noch der ἀντίδικος, Luk. 12, 58., der mit uns auf dem Wege iſt, in Betracht zu ziehen ſeyn, der, wenn man dabei an die erkannte ewige Gerechtigkeit denkt, zu ſeinem Reflexe das verklagende Gewiſſen hätte. Genug alſo, das Gewiſſen tritt in den Reden Jeſu nie geſondert hervor, er appellirt nie an daſſelbe, er benutzt auch die Thatſachen deſſelben nie als Ausgangspunkt, um daran die Mittheilung göttlicher Wahrheit zu knüpfen. Dieſe Wahrnehmung aber — und das iſt unſer Schluß — wird ſich leichter erklären, wenn dem Gewiſſen bloß die Dignität einer formalen Bethätigung der geiſtigen Totalausrüſtung zugeſprochen werden muß, welche dem Menſchen weſentlich iſt, während dagegen ein derartiges Uebergehen auch ſeiner Aeußerungsweiſe ungleich ſtärker auffallen müßte, ſobald das Gewiſſen der Vermittler der Einſicht in die wahre Lebensnorm, der innern Offenbarung der wahren Sittlichkeit, oder auch der ſachliche Träger unveräußerlichen göttlichen Inhalts ſeyn ſollte.

Als der eigentliche Apoſtel des Gewiſſens tritt uns Paulus entgegen, alſo gerade derjenige, bei welchem das unabweisliche Bedürfniß, im unauflöslichen Bunde mit der Darlegung der chriſtlichen Glaubenswahrheit in ihrem

Kampfe mit dem judaistischen und paganistischen Bewußtseyn auch eine Norm für das christliche Handeln zu geben, sich ganz besonders geltend macht, welcher zudem auf Natur und Kräfte des Menschen sich tiefer einläßt als irgendeiner der andern Schriftsteller des neuen Testaments. Was bei ihnen sich findet, gereicht mehr nur zur Bestätigung und weitern Aufhellung der durch Paulus gewährten Ausbeute, als daß damit im Grunde etwas Neues geboten würde.

Wir könnten nun die das Gewissen berührenden Stellen in der zufälligen Aufeinanderfolge durchgehen, in der sie uns von den Schriften des neuen Testaments an die Hand gegeben werden, und dann hinterher durch Combination des Zusammengehörigen die Sicherstellung des Resultates zu gewinnen suchen. Indeß wäre dieß ein gar umständliches Verfahren, bei dem es ohne lästige Wiederholungen nicht wohl abginge. Wir ziehen es daher vor, die verschiedenen Aussprüche ohne Rücksicht auf ihre Urheber von vornherein in einer, ihrem Inhalte entsprechenden, bestimmten Anordnung vorzuführen, wobei wir diejenigen vorausschicken, welche vorzugsweise geeignet sind, über das Wesen des Gewissens Licht zu verbreiten, um sodann jene andern folgen zu lassen, die es mehr mit seiner Erscheinungsform und seinen Wirkungen zu thun haben.

Beginnen wir also mit denjenigen Aussagen, welche uns einen Einblick in das der neutestamentlichen Fassung vom Gewissen eignende Wesen desselben eröffnen, so begegnen wir hier zunächst der bekannten, darum aber nicht durchweg leichten Stelle Röm. 2, 15., in welcher Paulus erklärt: die Heiden, ohne Gesetz, aber sich selber ein Gesetz, zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen γραπτόν, eingegraben, sey, indem zugleich ihr Gewissen Zeugniß gebe und wechselsweise die Gedanken anklagen oder auch entschuldigen, — am Tage, wann Gott das Verborgene richten wird. Das Werk des Gesetzes, τὸ ἔργον τοῦ νόμου, ist entweder die Wirksamkeit, welche das Gesetz ausübt, oder

aber wohl beſſer das Werk, welches das Geſetz vorſchreibt. Wie dem auch ſey, der Sinn bleibt in jedem Fall: es gehöre die ſittliche Anlage zum Weſen des Menſchen, der Inhalt des göttlichen Geſetzes ſey ein ihm weſentlich, ein ſeinem Herzen ſchöpferiſch eingeſenkter, vom Schöpfer unabtrennbar in ihn hineingelegter, womit ſich Plutarch vergleichen läßt, wenn er redet von einem *νόμος οὐκ ἐν βιβλίοις ἔξω γεγραμμένος, ἀλλ' ἔμψυχος ὢν ἀνθρώπῳ.* Dieß erhellt einmal, V. 14., aus der Beſchaffenheit des ſittlichen Handelns bei den Heiden, die kein poſitives Geſetz in der Form des moſaiſchen *γράμμα* haben und doch von Natur thun, was das Geſetz befiehlt. Sodann bezeugt es aber auch zugleich mit, *συμμαρτυρεῖ*, ihr Gewiſſen. Vgl. 9, 1. und 8, 16. Da iſt deutlich, daß das Gewiſſen nicht zuſammenfällt mit der ſittlichen Anlage, mit dem angebornen Sittengeſetz oder der ſittlichen Triebthätigkeit, was vielmehr ausdrücklich dem Herzen, dieſem Centralherde alles geiſtigen Seyns und Lebens, nach einer etwas andern Seite hin, 7, 22. 23., dem im Herzen mitbefaßten *νοῦς* oder *ἔσω ἄνθρωπος* zugetheilt wird. Sondern das Gewiſſen erſcheint als eine die ſittliche, und zwar in der vorliegenden Stelle eben die ſittliche Norm bezeugende Function, eine Function, welche das dem Herzen eingegrabene Werk des Geſetzes geltend macht; es iſt eine innere Bezeugung, welche die dem Menſchen anerſchaffene, zu ſeinem Weſen gehörige Richtung auf das Sittliche vorausſetzt und ihr Vorhandenſeyn bekundet. Dieſe Bezeugung kann nun nicht iſolirt für ſich beſtehen; ſie iſt eine Bezeugung an das Subject und hat als ſolche Gedanken zur Folge, und zwar Gedanken, welche als ethiſch beſtimmte wie Perſonen vor dem Forum des Gerichts anklagen und entſchuldigen. Sie ruft einen richterlichen Proceß hervor, der jedoch ſchon nicht mehr das Gewiſſen für ſich ſelbſt, ſondern bereits ein aus ſeinem organiſchen Zuſammenhang mit dem Focus der Gedanken, der Vernunftthätigkeit, aus ſeiner Bezogenheit

auf dieſe hervorgehender Effect des Gewiſſens iſt. So wenig als auf gegneriſche Auffaſſungen überhaupt, können wir uns, um nicht allzu weitläufig zu werden, auf den ſchwierigen Zuſatz einlaſſen: am Tage, wann Gott das Verborgene richten wird, glauben aber wenigſtens behaupten zu dürfen, es ſey damit ein Zuſammenhang zwiſchen der eben geſchilderten Wirkung des Gewiſſens und dem entſcheidenden Gerichte Gottes angedeutet, mit welchem die ſchlechthin ungehemmte Entfaltung der Gewiſſensthätigkeit eintreten wird.

Eine wichtige Ergänzung des Ergebniſſes aus Röm. 2. bietet 1 Kor. 8, 7. 10. 12. Der Apoſtel geht dort von dem Satze der ſittlichen Indifferenz der Außendinge als ſolcher, reſpective des Fleiſches von Götzenopfern, aus. Ein Chriſt alſo, ausgerüſtet mit der Erkenntniß, daß es nur Einen Gott und Herrn, dagegen keinen Götzen in der Welt gebe, habe das Eſſen von Opferfleiſch als etwas an ſich ſittlich Gleichgültiges, als ein Adiaphoron anzuſehen. Indeſſen, fährt er fort, iſt ſolche Einſicht nicht ein Gemeingut Aller, „ſondern Etliche, *τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου*, vermöge des bisherigen Gewiſſens vom Götzen, eſſen es als Götzenopfer, und ihr Gewiſſen, *ἀσθενὴς οὖσα*, wird befleckt.“ Dieſen gegenüber iſt nun der Geförderte ſo ſehr zur Vorſicht und Schonung verpflichtet, daß er, in der Liebe zu ihnen, auf ſeine Freiheit Verzicht zu leiſten hat. „Denn ſo Jemand dich, der du Erkenntniß haſt, ſiehet im Götzentempel zu Tiſche liegen, wird nicht ſein Gewiſſen, da er ſchwach iſt, beſtärkt, ermuntert werden (*οἰκοδομηθήσεται*), daß er Götzenopfer iſſet? Und ſo gehet dein ſchwacher Bruder verloren wegen deiner Erkenntniß, um deſſen willen Chriſtus geſtorben iſt. Auf dieſe Weiſe aber, wenn ihr an den Brüdern ſündigt und ihr ſchwaches Gewiſſen verwundet, *τύπτοντες αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν*, ſündiget ihr an Chriſto.“ Anlangend vorerſt die auffallende Redeweiſe: *συνείδησις τοῦ εἰδώλου*, ſo leſen

Lachmann und Tischendorf mit gewichtigen Zeugen τῇ συνηθείᾳ, gemäß ihrer bisherigen Gewöhnung an den Götzen, von welcher sie sich noch nicht zu emancipiren vermocht haben. Wenn wir namentlich aus den von Osiander entwickelten Gründen uns gleichwohl für berechtigt erachten, an der Recepta festzuhalten, so kann man versucht seyn, συνείδησις in der Bedeutung von „Ansicht, Ueberzeugung", und somit in einem von dem unmittelbar nachfolgenden Gebrauche des Worts verschiedenen Sinne zu nehmen. Aus der Vergleichung der analogen Zusammenstellung συνείδησις θεοῦ, 1 Petr. 2, 19., auf die wir später zu reden kommen, erhellt jedoch, daß es auch hier bei der gewöhnlichen Bedeutung von Gewissen sein Bewenden haben muß. In die συνείδησις ist nämlich allerdings die Ueberzeugung aufgenommen, welche man vom εἴδωλον hegt, aber nicht so, daß diese theoretische Ueberzeugung nun schon das Gewissen selber wäre. Die religiöse Anschauungsweise, die Ueberzeugung, erscheint als eine solche, wonach zwar dem Idol nicht Gottheit, allein vermöge seiner Beziehung zum Dämonenreich doch immerhin eine gewisse Realität beigemessen wird, welche einen geheimen innern Zusammenhang zwischen ihm und dem ihm dargebrachten Opferthiere ahnen läßt. Am Thiere und seinem Fleische muß etwas vom Götzen selber haften bleiben, so daß der Genuß seiner Ueberreste nicht für indifferent gehalten werden kann. Die mit praktischem Antriebe begleitete Bezeugung dieser Ueberzeugung vom Götzen, die Bezeugung: weil der Götze selber eine Realität ist, und folglich zwischen ihm und dem Opferfleisch ein realer Nexus bestehen wird, der den Genießenden in eine geheimnißvolle Verbindung mit ihm bringen muß, so sollst du nicht davon essen! — das ist die συνείδησις τοῦ εἰδώλου. Der Mensch hat eine γνῶσις zunächst für sich und unabhängig vom Gewissen; allein diese so oder anders gestaltete γνῶσις fordert nun ein mit ihr im Einklang stehendes Verhalten, sie drängt sich dem Menschen in Form

der Zumuthung auf, und eben jenes Selbstzeugniß an ihn nach der Seite seiner Selbstthätigkeit hin heißt das Gewissen. Wenn sodann das durch die Vorstellung vom Götzen gebundene Gewissen ein „schwaches" genannt wird, so ist damit nicht ein stumpfes, schlafendes gemeint, überhaupt ἀσθενὴς logisch nicht eigentlich Epitheton zum Begriffe Gewissen, wie sich schon aus V. 10. ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος, ergibt, sondern zu der Erkenntniß, welche das Gewissen zu seiner Basis hat: ein von dem noch unfreien, schwachen Erkenntnißstande gehaltenes Gewissen. Somit fällt auch nach dem vorliegenden Ausspruche Gewissen und die dem Menschen einwohnende Norm für das objectiv Sittliche keineswegs zusammen, so wenig, daß gerade hier erhellt, die Gewissensfunction erleide keine Alteration, ob nun die zur Unterlage dienende Idee des Guten und Wahren im einzelnen Fall objectiv richtig gefaßt sey oder nicht. Das Gewissen ist nur die zumuthende, imperative Bezeugung dessen, was subjectiv für gut und recht gilt, und — das macht das Neue aus, was wir aus unserer Stelle erfahren — es arbeitet nicht bloß auf der Grundlage der an und für sich sittlichen, sondern ebenso auch, jedoch immer mit der Richtung auf das Praktische hin, auf derjenigen der religiösen Ueberzeugungsweise, soweit eben durch diese nicht weniger als durch jene die Thätigkeit des Menschen bestimmt wird. — Die Nichtachtung aber des vom Gewissen Vertretenen, auch wo sich der Inhalt desselben als objectiv nicht stichhaltig ausweist, bewirkt eine Befleckung des Gewissens, μολύνεται; das Gewissen bezeugt jetzt gleichsam rückwärts an das Bewußtseyn, daß das von ihm fortwährend vertretene Heilige von der Willensthätigkeit beseitigt worden sey, was einem Flecken, einer Besudelung gleich kommt, die ihm beigebracht worden ist. Jenes auf Grund der religiös-ethischen Wesensbestimmtheit unantastbare, praktisch antreibende Zeugniß wird abgewiesen, geschlagen (τύπτω) und überwunden,

gleichsam zu Fall gebracht und entweiht. — Weiter besagt V. 10., daß das Beispiel der Andern auf das Gewissen auch im Gegensatz zu der eigenen Ueberzeugung einen sollicitirenden Einfluß üben könne. Die subjective Ueberzeugung steht zwar fest, allein der Andere befolgt eine mit dieser meiner Ueberzeugung sich im Widerspruche befindliche Handlungsweise, wodurch freilich mein intellectueller Standpunct nicht geändert, wohl aber die auf das Praktische abzielende Bezeugung meines subjectiven Standpunctes an mein Ich, d. i. mein Gewissen, möglicherweise bestochen wird (οἰκοδομηθήσεται), was dann zur Folge hat, daß ich wider meine Ueberzeugung handle. Dieß ist nach Calvin's trefflichem Ausdruck eine ruinosa aedificatio. Denn jene Abweisung des Gewissens, gleichgültig ob es auf einer irrigen Erkenntniß ruhe oder nicht, wird Ursache, daß man verloren gehet. Es findet sich, nachdem es seine Schlacht verloren, geschwächt, kann allgemach selbst bis zur Unwirksamkeit reducirt, ertödtet werden, und damit ist es geschehen um die dem Menschen das subjectiv Gute bezeugende Macht. Der Mensch ist auf dem Wege der Verstockung. Die sittliche Triebthätigkeit, deren unmittelbarer Ausdruck das Gewissen ist und die in ihm geworfen wird, gelangt nicht mehr zu der ihr schöpferisch bestimmten Entfaltung.

Verwandt damit ist die sehr merkwürdige Stelle 1 Kor. 10, 25. 27. 28. 29. Der Gläubige möge, wird dort gesagt, von dem auf den Markt gebrachten oder ihm vorgesetzten Fleische genießen, ohne zu untersuchen, ob es Götzenopfer sey, διὰ τὴν συνείδησιν. Werde ihm hingegen angesagt, es liege ihm Götzenopfer vor, so solle er nicht essen, wegen des Gewissens, und zwar nicht wegen seines eigenen Gewissens, welches, frei geworden in Christo (1 Tim. 4, 4.), nicht durch ein fremdes Gewissen gebunden werden könne (ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως;), sondern wegen des Gewissens der Andern. Hiermit wird

dem Gewissen des Andern, des schwächeren Bruders, durch eine an sich wohlberechtigte Handlung Anstoß bereitet, sobald er selbst ohne allen objectiv gültigen Grund in ihr etwas Sträfliches erblickt. Der Inhalt, welchen das Gewissen zu seinem Substrate hat, ist factisch durchaus nicht durchweg der nämliche. Er erscheint anders bestimmt im Judenthum, wo z. B. die alttestamentlichen Speisegesetze einen integrirenden Theil desselben ausmachen, anders da, wo mit dem aufstrebenden Geiste des Christenthums derjenige des Judenthums noch im Kampfe begriffen ist, anders unter dem zur Herrschaft durchgedrungenen Evangelium, und offenbar wieder anders, wo das Heidenthum in seinen unterschiedlichen Formen die Gemüther beherrscht. Nicht nur hat jede Religionsweise ihre besondere Sittlichkeitsidee, sondern innerhalb derselbigen Weise variirt, was als sittliche Norm gilt, im Verhältnisse zur thatsächlichen Verwirklichung der persönlichen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte. Das Gewissen dagegen behauptet unter allen Voraussetzungen immer eine und dieselbe Function, wie dieß schon in dem scholastischen Satze über das sogenannte irrende Gewissen angedeutet liegt: es verpflichte per accidens ac secundum quod, d. h. nicht sofern die von ihm getragene Einsicht in sich irrig sey, sondern sofern sie für wahr gehalten werde. So viel wird aus unserer Stelle vollkommen klar: dem Gewissen kommt für sich kein ihm eigenthümlicher Inhalt zu; es ist nicht das Gefäß, darein vom Schöpfer das objectiv gültige, universelle Sittengesetz in der keimartigen Form der Unmittelbarkeit niedergelegt worden wäre, noch auch im engern Sinne das Bewußtseyn um den in irgend welchem Maße ermittelten Inhalt des Sittengesetzes. Sondern wir haben an ihm eine formelle Bethätigung, die Geltendmachung des als gut Erkannten zu Handen der Selbstthätigkeit, die anfordernde pathologische Anerkenntniß, daß diesem Erkannten für

die subjective Zuständlichkeit und das subjective Verhalten normative Dignität einwohne, oder, im Anschluß an das Obige, die ins Praktische tendirende Bezeugung der jeweiligen subjectiv sittlichen Norm an das Subject. Ob nun diese ins Bewußtseyn eingegangene Norm mit Gottes absolutem Willen und Gesetz coincidire oder nicht, ob in casu das Essen von Götzenopfer für den Gläubigen unter allen Umständen Sünde sey oder nur dafür angesehen werde, das bedingt für das Gewissen keinen Unterschied; es ist einfach an das vom Bewußtseyn ihm Unterbreitete gewiesen, und es heißt in dieser Beziehung mit Paulus, Röm. 14, 23., unabänderlich: πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν. — Insofern dann das Evangelium die allseitige Erlösung des Menschen vermittelt, verhilft es ihm unter Anderm auch zur Aufhebung seiner Gebundenheit an die Natur und das bloß äußerliche Symbol. Indem es ihn bindet in Gott mit Geistesbanden, welche die Bande seiner Freiheit sind, macht es ihn los von allem Dienste, der nicht ein Dienst im Geiste und in der Wahrheit ist, eine Freiheit, die sich nun auch seinem Gewissen zu erfahren gibt. Nicht als ob deßhalb die Weise der Gewissenswirksamkeit da, wo die Application des evangelischen Heils erfolgt ist, eine irgend wesentliche Modification erlitte, noch viel weniger als ob im Wesen des Gewissens selbst eine Aenderung vorginge. Vielmehr wird mit dem Eintritte des christlichen Gnadenheils in den den außergöttlichen Mächten verfallenen Menschen die Unter- und Vorlage des Gewissens eine neue: das Object, welches zu vertreten seine Aufgabe ausmacht, sind jetzt nicht mehr wie zuvor in concreto die beengenden Werke des Natur- und Symboldienstes, sondern der von ihnen frei machende Glaube an die Gnade Gottes in Christo mit seiner inhaltlichen Fülle und das diesem Glauben entsprechende Leben im Geist. Auf diese Gedankenreihe werden uns im weitern

Verlaufe Stellen aus dem Hebräerbriefe nochmals zurückbringen.

Wie 1 Kor. 8, 7. von einer συνείδησις τοῦ εἰδώλου die Rede war, so spricht 1 Petr. 2, 19. von einer συνείδησις θεοῦ: das ist Gnade, wenn Jemand διὰ συνείδησιν θεοῦ Trübsal verträgt, ungerecht leidend. Man könnte kurzweg behaupten, es sey diese Wendung nur ein Ausdruck für das, was wir sonst etwa Gotteserkenntniß (De Wette), Gottesbewußtseyn (Stäudlin), oder, noch zutreffender, religiöse Gewissenhaftigkeit (Stolz) nennen. Allein damit ist die Wahl des Wortes συνείδησις, das sich ohne Schwierigkeit durch das ganze neue Testament in der gleichen Grundbedeutung festhalten läßt, nicht erklärt. Es kann sich damit nur so verhalten. Für die συνείδησις, wie hier Petrus von ihr redet, ist das Gottesbewußtseyn insofern vorausgesetzt, als sie eben erst im Verhältniß zu ihm eine συν-είδησις ist. Die Erkenntniß Gottes und des wahren Seynsverhältnisses zu ihm, welches Treue gegen Gott und in der Treue auch das Erdulden fordert, ist das Erste. Durch diese Erkenntniß wird das Gewissen bestimmt: indem sie nämlich als eine das Verhalten bedingende innerlich sich dem Menschen bezeugt, und er nun diesem Zeugniß sich gehorsam erweist, also die Trübsal erduldet, thut er es um des Gewissens von Gott, um des von seiner Gotteserkenntniß gebundenen Gewissens und seines Zeugnisses willen. Wie uns das Gewissen die Gott wohlgefällige Handlungsweise sollicitirend vorhält, so sehen wir abermals, es kommt ihm die nämliche Operation auch in Betreff unseres religiösen Bewußtseyns und seines gesammten Inhaltes zu.

Mit 1 Petr. 2, 19. stehen wir am Ende derjenigen Hauptstellen, welche Aufschluß über Wesen und Begriff des Gewissens gewähren. Was sich überdem an herbezüglichen Aussagen vorfindet, dient zwar theilweise zur Bestätigung des bisher gefundenen Resultates, bietet hingegen keine

eigentlich neue Ausbeute. Suchen wir daher uns dieses Resultates noch bestimmter zu versichern und es uns in seinen Consequenzen zurechtzulegen, so hat sich hinlänglich herausgestellt, daß nach neutestamentlicher Anschauungsweise das Gewissen weder mit den jetzt gäng und gäben Vorstellungen einfach das in der Form der Unmittelbarkeit zur Anwendung gelangende Bewußtseyn um die Idee der Sittlichkeit im gegebenen Falle ist, noch auch die innere Offenbarung, welche die Einsicht in die wahre Lebensnorm vermittelt, noch das Inneseyn und Innewerden Gottes, der in unserm Gemüthe wohnende und mitsprechende Gott, das fühlbare Mitwissen mit Gott, noch die auf actuellem Wechselverkehr mit Gott ruhende Bethätigung Gottes an dem menschlichen Geiste und das Bestimmtseyn der menschlichen Geistesthätigkeit durch sie, und was dergleichen capriciösen Vornehmheiten mehr sind. In all' diesen und ähnlichen Begriffsbestimmungen spielt unbewußt die im Hintergrund stehende Anschauung der christlichen Persönlichkeit eine Rolle, welche für die Ermittelung einer allgemein menschlichen Thatsache, wie sie im Gewissen vorliegt, nur verwirrend wirken kann. Bald ist es das Gottesbewußtseyn, bald der sittliche Sinn und Trieb, bald die religiös-sittliche Grundbestimmtheit des Menschen überhaupt, — und zwar, mehr oder weniger erkennbar, wie sie in dem durch die Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellten Menschen Gestalt gewinnen —, was theils von der Besonderheit des Gewissens nicht sorgfältig unterschieden, theils ihm geradehin substituirt wird. Wer aber von der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit jener Bestimmungen überführt zu werden begehrt, der stelle den Versuch an, ob es möglich sey, die anerkannten Phänomene des Gewissens sämmtlich in einheitlicher Weise von der einen oder andern derselben abzuleiten. Nein, das Gewissen ist seinem Wesen nach nichts mehr und nichts weniger als die sowohl die subjectiv religiöse Ueberzeugung als die sub-

jectiv sittliche Lebensnorm dem Subject mit Richtung auf das Praktische hin bezeugende Function des Geistes, ganz abgesehen von der objectiven Wahrheit des bezeugten Inhalts und von dem Grade, in welchem dieser Inhalt ein Moment des Selbstbewußtseyns bildet oder nicht. Was man also nicht selten nur für seine Erscheinungsform ausgibt, um von ihr aus tiefer zu graben, das macht eben sein eigenthümliches Wesen selbst aus, und wenn z. B. schon Thomas von Aquin (S. theol. 1, 79, 13.) sagt, es sey actualis applicatio scientiae ad ea quae agimus: so möchte er leicht richtiger gesehen haben, als Manche heutzutage.

Halten wir uns nun an diese dem neuen Testament enthobene Begriffsbestimmung, so liegt darin: 1) daß das Gewissen für sich selbst keinen ihm eigenthümlichen Inhalt hat, der ihm nicht erst andersher geliehen werden müßte. Daß man nicht tödten, nicht das Seine suchen, sich selbst verläugnen, demüthig, sanftmüthig seyn solle, oder den Ruhetag heiligen, Gott lieben über Alles, ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit, den Sohn ehren gleich dem Vater und Alles thun in seinem Namen, dieß wissen wir nicht vermöge des Gewissens; es läßt sich nicht als die Quelle dieser sittlichen Vorschriften betrachten. Allein, nachdem wir die Einsicht in dieselben erlangt haben, bezeugt sich uns unser Wissen um sie im vorkommenden Fall und Augenblick auf mehr oder weniger kräftige Weise, in welcher Bezeugung allein wir das Gewissen zu erkennen haben. Das ist denn auch vollkommen der Erfahrung gemäß. Oder wie erklären wir sonst die so merkwürdige Thatsache, daß vielfach Menschen von ernstem Sinn, wahrhaft gläubige Seelen, eine ganz widersprechende Weise des Handelns und Verhaltens einhalten und sich dafür mit gleichem Nachdruck auf ihr Gewissen berufen, als welches ihnen eine andere nicht gestatte? Offenbar variirt der durch das Gewissen bezeugte Inhalt,

also die von ihm an das Subject gerichtete Zumuthung mannichfach, worin sich eben erweist, daß jener Inhalt, obwohl von ihm geltend gemacht, so doch kein ihm selber enthobener, sondern unabhängig von ihm gewonnen seyn muß, und daß das Gewissen somit nur eine Form seyn kann, in welche derselbe aufgenommen wird. Es heischt von dem Muhamedaner, daß er keinen Wein trinke, gleichwie es von dem Israeliten heischt, daß er seinen Sohn am achten Tage beschneiden lasse. Es hat keine Einwendung gegen den Harem des Türken, so wenig als es seine Zustimmung zu den geschlechtlichen Beziehungen der Patriarchen zu mehr als einem Weibe verweigert hat, während es beim Christen verlangt, daß er nur eines Weibes Mann sey. Ganz so, wie es den Hindu anreizt, sich unter dem Götzenwagen zermalmen zu lassen, reizt es den christlichen Sendboten, sich mit Macht wider solche Verirrung zu erheben. Die Brüder des freien Geistes behaupteten aus ihrer pantheistischen Weltanschauung heraus: Wenn Gott will, daß ich in irgend einer Weise sündige, so darf ich nicht wünschen, diese Sünde nicht begangen zu haben, und dieses erkennen ist allein wahre Buße; der Wille Gottes aber gibt sich darin kund, daß ich mich zu einer Handlung disponirt fühle. Gegen die Befolgung einer solchen Maxime nun lehnt sich das Gewissen aller Christen auf, welche jenen mit dem Christenthum unverträglichen Standpunct nicht theilen. Dem Quäker ist es Gewissenssache, das Schwert nicht zu ergreifen, keinen Eid zu leisten, keine äußerliche Ehre zu geben und zu nehmen, daher vor keinem Menschen den Hut abzunehmen, Niemanden mit Sie anzureden, alles dieß im geraden Gegensatze zu der ebenfalls vom Gewissen approbirten Praxis der großen Mehrzahl der übrigen christlichen Denominationen. Ebenso ist es für den Katholiken und den Lutheraner Gewissenssache, sein Kind wo irgend möglich nicht ungetauft sterben zu lassen, der Reformirte dagegen weiß nichts von einer Nothtaufe, und dem Taufge-

sinnten verbietet sein Gewissen die Taufe des Kindes. Dem unirten Lutheraner gestattet es die Abendmahlsgemeinschaft mit dem Reformirten, dem Neolutheraner rechnet es sie als Sünde an. Bei den Labadisten galt in Wiewert als Grundsatz: Wer in seinem Gewissen convincirt ist, daß er Gott mit Sonntagsarbeit nicht beleidigt, und daß er sie nicht aus Interesse, sondern zur Züchtigung des Fleisches, oder dem Müßiggange nicht Raum zu geben, thue, dem steht sie frei in seiner Kammer. Umgekehrt gebot dem Prediger Theod. v. Barkel sein Gewissen, eher nichts zu essen, als auch nur ein einziges Krümchen von einem Sonnabends nach acht Uhr gekauften Brode oder gekochten Gerichte zu genießen. 1 Kor. 8.

So wie nun das Gewissen, für sich genommen, inhaltsleer erscheint, so liegt ferner in unserer Begriffsbestimmung, daß es kein irgendwie selbständiges Vermögen des menschlichen Geistes ist, wie etwa das Begehrungsvermögen, keine von seinen übrigen Kräften ausscheidbare Kraft, die sich im Unterschiede von andern für sich fixiren ließe, wie etwa die Gedächtnißkraft oder die Urtheilskraft. Ja, daß wir es ganz sagen, was gegenüber den gewöhnlichen Vorstellungen beinahe frevlerisch lauten könnte, wenn wir nicht die neutestamentliche Fassung zum Schilde hätten: es kann dem Gewissen, um uns so auszudrücken, keine besondere, für sich seyende Existenz beigemessen werden. Es gehört nicht zum Erkenntnißvermögen: es ist kein bloßes Wissen, und ist doch nicht ohne Wissen, sondern ruht auf einer bestimmten, der religiös-sittlichen Erkenntniß; es ist nicht eine bloße Verstandesthätigkeit in der Art des Urtheils, und arbeitet doch in der Form des Urtheils, wie es denn vielfach, von Scholastikern, Melanchthon, zahlreichen ältern Moralisten bis auf Mosheim herunter, vorzugsweise gern als praktischer Syllogismus beschrieben worden ist; es ist nicht eine bloße Gedächtnißfunction, und schließt doch Erinnerung sehr bestimmt in sich, weßhalb es oft mit einem

Buche verglichen wird. Es gehört auch nicht zum Willensvermögen (Mosheim): es ist kein einfaches, geschweige denn ein reines Wollen, keine Willkür, und doch spricht es nicht allein an den Willen, indem es ihm die unbedingtesten Forderungen stellt, und kann sogar vermöge seines individuellen Charakters das Gepräge der Willkür an sich tragen, sondern manifestirt sich geradezu als ein Wollen des inwendigen, nach Gott geschaffenen Menschen. Weil es jedoch den Willen weniger bestimmt, als vielmehr nur erregt; weil es mit seinen Zumuthungen vom wirklichen Willen abgewiesen werden kann: so hat man versucht, es nicht sowohl als Willen, denn als einen in der Natur des Menschen begründeten Impuls des Willens zu begreifen, als eine Species jener ursprünglichen innersten Wendungen und Tendenzen der Subjectivität, sich nach außen auszuwirken, wie sie uns in den Trieben entgegentreten. Allein so gewiß es triebartig wirkt und insofern dann auch wieder in die Region der Empfindung eingreift, so ist es doch desgleichen nicht nur Trieb, in welchem Falle die Vertretung bewußter Einsicht durch das Gewissen sich nicht erklären ließe, weder bloß sittlicher Trieb, indem es auch die religiöse Zuständlichkeit in seinen Wirkungskreis zieht, noch bloß religiöser Trieb (Rothe und A.), indem es sich erfahrungsmäßig auch bei Solchen noch findet, die sich rein aller religiösen Conviction entledigt haben. Und wie viele Berechtigung vorliegt, von einem „Gewissenstriebe" zu sprechen, so gibt es dagegen keine, das Gewissen aufgehen zu lassen in den Gewissenstrieb. Endlich gehört es auch nicht zum Gefühlsvermögen (zahlreiche Neuere, Fr. Fischer, De Wette), auf das uns der Trieb hinüberleitet; denn es erscheint nichts weniger als nur unter dem Gegensatze des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und des Schmerzes, der Billigung und Mißbilligung. Dennoch ist es nicht ohne Beziehung zu ihm: es bethätigt sich nicht in der Form der Reflexion, sondern der Unmittelbarkeit, es wirkt pathologisch,

und es hat seinen guten Grund, daß die Sprache so manche von Gefühlsaffectionen hergenommene Ausdrücke, wie beißen, schlagen, verwunden, schmerzen, besudeln, zur Bezeichnung der Wirkungsweise des Gewissens verwendet. Was wird da wohl übrig bleiben, als 2) zu behaupten, es sey eine Thätigkeit, ein Act des Geistes, welcher durch ein Zusammenwirken der unterschiedlichen Vermögen und Kräfte des Geistes zu Stande komme, eine durch Concurrenz derselben erzeugte Function? In seine elementaren Factoren analysirt, hat jeder Gewissensact zu seiner nothwendigen Voraussetzung eine auf dem Wege des Erkennens gewonnene Ueberzeugung, welche sich sofort dem Willen zumuthend bezeugt und von hier an gefühlsmäßig wirkt, oder mit andern Worten: das Gewissen, dem keine andere Existenz zukommt als ausschließlich die Existenz des Actes, resultirt aus einer eigenthümlichen Bezogenheit des Selbstbewußtseyns auf die Selbstbestimmung, die Selbstthätigkeit des Ich.

Indessen dürfen wir nicht meinen, mit dieser Bestimmung schon sein Wesen erschöpft zu haben. Denn, was gerade die Hauptsache ist, die ganz besondere Eigenthümlichkeit jener Bezogenheit, ihre specifische Verschiedenheit gegenüber jeder andern Relation des Selbstbewußtseyns zur Selbstthätigkeit, erhellt aus der bisherigen Erörterung noch nicht. Es bleibt unerklärt, warum sich die erkenntnißmäßige Ueberzeugungsweise im Gewissen dem Willen wollend, in einer auf das Praktische abzielenden Richtung bezeugt, ja, warum sie mit dem Anspruch, eine unabweisbare Norm für das Verhalten des Subjects zu seyn, im Inneren auftritt, mit imperatorischer Autorität, welcher das Subject die Anerkennung unter keinem Vorwande ungestraft verweigern darf; — unerklärt bleibt, warum der vom Gewissen dem Willen vorgestellte Gehalt des Selbstbewußtseyns jedesmal dessen religiös-sittlicher Inhalt ist, und kein anderer. Diese Eigenthümlich-

keit muß ihren Grund in einer besondern Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns haben, welche Bestimmtheit hinwieder keine andere seyn kann als die durch das dem Selbstbewußtseyn wesentliche Gottesbewußtseyn hervorgerufene Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns. Nicht ein erstes bestes Zusammentreffen der menschlichen Seelenvermögen in einer bestimmten Bezogenheit aufeinander, und in irgend welcher Bestimmtheit durch einander, vermag also die Genesis der Gewissensthätigkeit zur Anschauung zu bringen; sondern es entsteht die Geistesfunction des Gewissens durch den nothwendigen Contact des Gottesbewußtseyns, so wie es durch das Medium des Selbstbewußtseyns die Selbstbestimmung des Subjects kraft der ihm einwohnenden Dignität follicitirt. Aus einer solchen Cooperation der Seelenvermögen auf dem göttlichen Wesensgrunde der religiös-sittlichen Anlage, oder der dem Menschen immanenten, idealen Bestimmung für Gott und das Leben in ihm, erklären sich alle die charakteristischen Erscheinungen des Seelenlebens, die wir unter dem Namen „Gewissen" befassen.

Wenn es für die Kreise, mit denen wir im Vorliegenden eine Verständigung anstreben, noch nöthig erschiene und es nicht zu weit führte, so könnten wir zur Probe für die Richtigkeit der dargelegten Auffassung auch den umgekehrten, synthetischen Weg gehen. Wir könnten also unsern Ausgang von dem psychologischen Satze nehmen, daß die menschliche Persönlichkeit als die beiden sie constituirenden Momente das Selbstbewußtseyn und die Selbstthätigkeit an sich habe. Nun läßt sich das Selbstbewußtseyn nicht wahrhaft vollziehen, ohne in seiner creatürlichen Bedingtheit über sich selber hinaus auf das es bedingende, das absolute Selbstbewußtseyn zu weisen. Um sich selber zu begreifen, muß es die Idee Gottes in sich aufnehmen, als in welchem wir leben, weben und sind, und wird eben damit zum Gottesbewußtseyn bestimmt, welches seiner Natur nach

zugleich Abhängigkeitsbewußtseyn ist. Im Gottesbewußtseyn, das Gott zu seinem schlechthin unmittelbaren Objecte hat, liegt daher sofort, daß der Mensch, wie er nicht aus sich selber ist, so auch nicht für sich selber sey, nicht ein in sich rein Abgeschlossenes, daß er vielmehr schlechthin für Gott sey. Hiermit stellt sich als seine ideale Bestimmung die heraus, ein Organ, Offenbarungsorgan Gottes zu seyn, d. h. in der Sphäre der Creatürlichkeit soll von ihm die Gottebenbildlichkeit erreicht werden. Freilich ist dieß vorerst nur noch seine ideale Bestimmung, aber darum doch eine von Gott in schöpferischer Weise in ihm gesetzte und angelegte, die deßhalb unablässig, auch nach dem Falle, real zu werden die Tendenz in sich hat und erst mit dieser ihrer Realisation zur Ruhe kommen kann. Dem Gottesbewußtseyn eignet folglich wesentlich die praktische Tendenz, die ihm entsprechende Zuständlichkeit der freien Persönlichkeit herbeizuführen, welche Tendenz sich triebartig äußern wird. So gewiß nun dem Menschen die Verwirklichung jener ihm anerschaffenen Bestimmung, als die Selbstverwirklichung seiner Persönlichkeit, aufgegeben ist, so gewiß kann jeder denkbare Anfang und jede denkbare Fortsetzung dieses Verwirklichungsprocesses nur dadurch zu Stande kommen, daß das durch das Gottesbewußtseyn bestimmte Selbstbewußtseyn, diese eine Seite der Persönlichkeit, sich an die Selbstthätigkeit, diese andere, mit ihr zur Einheit verbundene Seite der Persönlichkeit, wendet. Denn es ist offenbar Sache der Selbstthätigkeit, sittliche Aufgabe im weitesten Sinn, das Subject zum freien Offenbarungsorgan Gottes und damit zum realen Bilde Gottes zu bereiten, eine Aufgabe, von der an dieser Stelle aufs klarste erhellt, daß sie nur in der Gemeinschaft mit Gott vollzogen werden kann, oder auch, daß ihre Vollziehung zugleich die Vollziehung der Gottesgemeinschaft ist. Jene im Wesen und in der bleibenden Bestimmung des Menschen nothwendig begründete, mit innerer Nothwendigkeit hervorgehende Wendung des

vom Gottesbewußtseyn bestimmten Selbstbewußtseyns an die Selbstthätigkeit aber, die Sich-selbst-Geltendmachung des göttlich bestimmten, frommen Selbstbewußtseyns an die göttlich zu bestimmende und für Gott allseitig dienstbar zu machende Selbstthätigkeit, was könnte sie anders seyn, als was die Sprache das Gewissen heißt? Hier besteht somit keinerlei Zertrennung von Gottesbewußtseyn und von sittlicher Norm, von religiöser und von sittlicher Anlage und Aufgabe; vielmehr gestaltet sich das Gottesbewußtseyn für die Selbstthätigkeit unmittelbar zur sittlichen Norm; die religiöse Aufgabe mit ihrem Ziele, der Gottebenbildlichkeit, ist nicht zu lösen ohne Lösung der sittlichen Aufgabe mit ihrem Ziele, der vollen Bewältigung der Natur durch den mit Gott geeinigten Geist, und das Gewissen, dieser Exponent des sich auswirkenden Gottesbewußtseyns, vertritt beide zumal.

Aus dem Bisherigen ergeben sich nun einige nicht unwichtige Folgerungen für die Beschaffenheit und die Erscheinungsweise des Gewissens, die wir noch hervorheben müssen, bevor wir zur Erwägung der ferneren Aussagen des neuen Testaments zurückkehren. 1) Ist nämlich das Gewissen die an die Selbstthätigkeit praktisch sich bezeugende Erscheinungsform des im Selbstbewußtseyn ruhenden Gottesbewußtseyns, so muß es mit diesem auch nothwendig die für es geschichtlich möglichen Entwickelungsstadien gemein haben. Je nach dem Maße der Unklarheit oder der Klarheit, der Trübung und Verdunkelung oder der Wahrheit, zu der sich das Gottesbewußtseyn erhoben hat, es sey in einem einzelnen Individuum oder bei einem Volke oder in einem Zeitalter, je nach den diesen Modificationen des Gottesbewußtseyns correspondirenden Modificationen der Sittlichkeitsidee, wird auch der durch das Gewissen präsentirte Inhalt ein klarerer und wahrerer, oder aber ein dunklerer und getrübterer, und wird die von ihm als unverletzliche Lebensnorm geltend zu

machende Sittlichkeitsidee eine andere seyn. Der ihm zur Bezeugung aufgegebene Inhalt ist je und je schlechterdings kein anderer als der im individuellen Gottesbewußtseyn im Momente gegebene. Insofern könnte man von einem polytheistischen und monotheistischen, von einem jüdischen und christlichen, von einem katholischen und evangelischen, lutherischen und reformirten Gewissen reden. Es hat wesentlich individuellen Charakter, sowie es bedingt erscheint durch den geistigen Gesammtzustand des Subjects, durch die von ihm allseitig errungene Entwickelungsstufe. Hieraus erklärt sich nicht nur das Phänomen des schwankenden, unsichern Gewissens, als Erzeugniß einer schwankenden Ueberzeugung oder eines im concreten Falle unsicheren Urtheils; sondern es entscheidet sich auch die alte Streitfrage über das irrende Gewissen. Subjectiv betrachtet, irrt es niemals, indem es die subjectiv erfaßte Wahrheit in der Form der Unbedingtheit ankündigt; objectiv betrachtet, an den Maßstab der absoluten Wahrheit gehalten, gibt es dagegen insoweit eine conscientia erronea, als der von ihr vertretene Bewußtseynsgehalt ein mit Irrthum behafteter seyn kann.

2) Wie wir gesehen haben, gehört es wesentlich zum persönlichen Gottesbewußtseyn, als unabläßig wirkendem Impulse, eine ihm conforme Zuständlichkeit des Subjects heranzubilden. Hierbei fragt sich jedoch, welche Aufnahme den von ihm im Gewissen gestellten Anforderungen ab Seiten der formell freien Selbstthätigkeit zu Theil werde. Im anormalen Zustande der von der Sünde inficirten Persönlichkeit, der einzigen, welche geschichtlich existirt, gebricht es nicht bloß dem Gottesbewußtseyn von Haus aus an der vollen Lauterkeit und seiner begriffsmäßigen Energie, sondern es stößt überdem die Gewissensfunction in der formell freien, materiell unfreien Willenskraft auf eine von der sündlichen Egoität erregte Macht widerstreitender Neigungen und Richtungen. Von ihnen aus bildet sich durch

einen rückgängigen Proceß eine die Gewissensbezeugung und durch sie das Gottesbewußtseyn negirende Reaction, welche nach Maßgabe der persönlichen Sündhaftigkeit die Energie des Gottesbewußtseyns schwächt, ja es annähernd sogar bis zur Unwirksamkeit reduciren kann. Dieß ist die Entstehung des sogenannten geschwächten und eingeschläferten, des schlafenden, stumpfen Gewissens. Das Vorhandenseyn eines wachen, regen Gewissens hat dagegen überall eine reale Gemeinschaft mit Gott in irgend welchem Grade und die Richtung auf sie hin zu seiner Voraussetzung. Ueberhaupt, zu einer je harmonischeren Entfaltung die Vermögen und Kräfte des Menschen gelangt sind; je mehr seine ideale Bestimmung bereits real geworden ist: desto sicherer bestimmt die ideelle Potenz des Gottesbewußtseyns die reale Potenz der Willensthätigkeit; desto gesunder und vollkräftiger erweist sich auf dem göttlichen Wesensgrunde die religiös-sittliche Erregtheit; desto begriffsmäßiger vollzieht sich somit auch jenes, durch lebendige Concurrenz der verschiedenen Vermögen zu Stande kommende Amt, welches das Gewissen behauptet. Der wahre Gewissensmensch ist daher der in Christo wiederhergestellte, durch den heil. Geist bekehrte und wiedergeborne, neue Mensch, jener κτισθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Nicht als ob in diesem Fall der heil. Geist etwa nur „der mächtige Bundesgenosse" des Gewissens wäre; denn wie viel Analogie immerhin das Gewissenszeugniß mit dem Zeugnisse des heil. Geistes bieten mag, so ist doch zwischen beiden sehr wohl zu unterscheiden. Vermöge der Wirksamkeit des heil. Geistes wird das gottmenschliche Leben Christi in uns gepflanzt; er ist das Princip der neuen Persönlichkeit, mit der sich ihre beiden Seiten, das Selbstbewußtseyn sowohl als die Selbstthätigkeit, göttlich erneuert finden. Von jetzt an functionirt das Gewissen eben auf dem neuen Grunde der göttlich restituirten Persönlichkeit, und sein Zeugniß schließt

folglich auch die auf den heil. Geist zurückzuführenden Aeußerungen und Acte der göttlichen Heilswirksamkeit in sich. Nicht ein neben und außer ihm auch noch wirkender Bundesgenosse des Gewissens ist der heil. Geist, sondern ungleich mehr, der Begründer der wiederhergestellten normalen Gewissensfunction. Man sehe Röm. 9, 1. Mit feierlichem Nachdrucke, gegenüber dem Scheine vom Gegentheil, betheuert Paulus daselbst, er lüge nicht, *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Mit ihm, für ihn, und zwar als ein solches, das in seiner Gemeinschaft mit dem heil. Geiste wurzelt, zeugt ihm sein Gewissen, daß er tiefen Schmerz über die Verwerfung eines großen Theils seines Volkes empfinde. Das Gewissen des Christen hat nicht nur jene religiös-sittliche Anlage zu seiner materiellen Naturbasis, von welcher in Bewegung gesetzt, die geistigen Vermögen des Menschen in ihrem Zusammenwirken als Gewissen functioniren; sondern diese Anlage ist in der Kraft des heil. Geistes erneuert, vom Geiste durchdrungen, woraus nothwendigerweise auch eine entsprechende Schärfung des Gewissens resultirt.

3) In welches Verhältniß wir uns endlich zu einer weitern Zahl von Beschreibungen und Bezeichnungen des Gewissens setzen werden, und in welchem Sinne wir sie uns anzueignen vermögen, bedarf nur noch einer kurzen Erwähnung. Um gleich mit der populärsten Auffassung zu beginnen, so wird sehr gewöhnlich das Gewissen eine Stimme Gottes in uns, wohl auch ein Grenzwächter des Heiligen in uns, oder geradezu die heilige Majestät Gottes im Menschen geheißen. So mißverständlich und verwirrend diese Bezeichnungen auf wissenschaftlichem Gebiete sind, so haben wir doch im Umfange der populären Religionslehre wider ihren Gebrauch nichts einzuwenden, immerhin jedoch unter der Bedingung, daß man dabei jede Vorstellung von einer transcendenten Bethätigung Gottes im Subject fern halte und jene Stimme als den natur-

gemäßen Effect der allerdings von Gott, dem Schöpfer, dem Menschen anerschaffenen, von seinem Wesen unzertrennlichen imago Dei, der in der Dogmatik sogeheißenen, auch durch den Fall nicht zerstörten imago substantialis ansehe. — In ganz ähnlicher Weise ist es wohl erlaubt, von einem gesetzgebenden Gewissen zu reden, wenn anders auch dieser Terminus in der nöthigen Beschränkung genommen und von der nahe liegenden Vorstellung, es sey der materiale Sitz der dem Menschen einorganisirten sittlichen Wahrheitssubstanz, die ihm anerschaffene, in der Form der Unmittelbarkeit auftretende Kenntniß des Guten und Bösen, Umgang genommen wird. Denn es ist wirklich die innere Stimme, welche im gegebenen Momente mit monarchischer Autorität, unter erschütterndem Dräuen, mir gebietet: Du sollst kein falsches Zeugniß geben; sonst wehe dir! du sollst den Herrn, deinen Erlöser, bekennen; sonst bist du ein Feiger, Undankbarer, sein nicht werth! Allein, nicht die Einsicht, es seyen dieß Gebote des Lebens, ist Product des Gewissens, sondern das Gewissen besteht lediglich in der unmittelbaren Geltendmachung jener unabhängig von ihm erlangten Einsicht. — Zuletzt lassen wir es uns gleichfalls noch gefallen, mit dem genialen Wandsbecker Boten das Gewissen das Bewußtseyn der Knechtschaft oder, wie wir doch lieber sagen würden, die Vermittelung dieses Bewußtseyns zu nennen. Denn indem es das dem Subjecte sich praktisch bezeugende Gottesbewußtseyn ist, das in einem unentweichlichen: du sollst, und darfst nicht anders! sich ankündigt, bezeugt es ihm zugleich, daß es nur in der vollen Abhängigkeit von Gott, nur im Dienste Gottes seiner selbst mächtig werden und seine Bestimmung erreichen kann. Diese Abhängigkeit von Gott ist aber zugleich die wahre Freiheit des Menschen von der ihm gegenüberstehenden, jedoch mit ihm zu Einem Gesammtorganismus verbundenen Welt, und nicht nur von jener, sondern eben so sehr auch von dieser gibt das Gewissen Zeugniß, wie dieß deutlich genug in

seiner Unbestechlichkeit, entgegen allen und jeden trügerischen Vorspiegelungen und noch so versucherischen Lockungen, zu Tage tritt. Es kehrt sich nicht an das Wünschen und Begehren unserer sündlich erregten Egoität, nicht an die Ansprüche und Motive des ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσί μου, und verräth eben damit die innere Unabhängigkeit des Selbstbewußtseyns von aller äußerlichen Einwirkung.

In unsern Erörterungen haben wir bis dahin, soweit die benutzten Stellen uns nicht nach der andern Seite zu blicken nöthigten, fast ausschließlich das zumuthende oder, wie man es auch nennt, das gesetzgebende Gewissen im Auge gehabt, das Gewissen, wie es dem Subject die von ihm erfaßte Norm praktisch bezeugt und somit den Handlungen, inneren und äußeren, vorhergeht. Allein so gewiß es eine Bezeugung des sich auswirkenden, durch das Gottesbewußtseyn bestimmten Selbstbewußtseyns an die Selbstthätigkeit ist, so gewiß muß ihm auch ein Verhältniß zu der vollbrachten Handlung, dem vom Subject eingehaltenen Verhalten, zukommen. Es kann sich nicht bloß in der der Handlung voraufgehenden Form des: du sollst! äußern, sondern es muß sich auch in der ihr nachfolgenden Form des: du hast! zu erkennen geben. Denn a) jede Thatäußerung des Subjects wird als solche der unmittelbare Gegenstand des die subjective Lebensnorm in sich beschließenden Selbstbewußtseyns, welches dieselbe als eine seiner Norm conforme, oder aber ihr widersprechende erkennt. b) Hiermit erscheint die Thatäußerung dem Selbstbewußtseyn entweder als eine von der Selbstthätigkeit, dem Willen, ausgegangene Position oder Negation der normativen Idee, in welcher es das Wesen seines Ichs erfaßt hat, d. i. als Position oder Negation seiner selbst. Es eignet ihr sittlicher Werth oder Unwerth (das ratiocinium oder der syllogismus conscientiae, namentlich der Wolfianer). c) Endlich, da sich das Selbstbewußtseyn nur zu der Selbstverwirklichung seiner selbst zustimmend verhalten kann, und es

selbst in seiner sittlich-religiösen Bestimmtheit den Charakter der absoluten Unverletzlichkeit an sich trägt: so bezeugt es dem Subject in der Form der Billigung oder der Mißbilligung die Uebereinstimmung oder den Widerspruch, worin die Selbstthätigkeit als freie Causalität vermöge ihres praktischen Verhaltens mit ihm steht. Parallel mit dem Processe, welcher vor der Aeußerung unserer Thatkraft in eine Zumuthung ausläuft, bildet sich also nach derselben in der Werkstatt des Geistes wiederum ein ganz analoger Proceß, dessen Resultat in dem sogenannten nachfolgenden, dem zurechnenden und richtenden Gewissen vorliegt. Mit diesem nachfolgenden Gewissen haben es alle Aussprüche des neuen Testaments zu thun, die wir bisher noch nicht zum Gegenstande der Betrachtung gemacht haben.

Indem wir uns anschicken, nun auch noch diese rückständigen Stellen in Betracht zu ziehen, werden wir sie zum Behufe einer leichtern Uebersicht gruppenweise vorführen und, so gut es eben gehen will, unter gewisse Rubriken bringen müssen. Demnach stellen wir 1) diejenigen Aussagen zusammen, welche sich auf das böse Gewissen beziehen, und gehen von da aus zu denen über, welche 2) uns zeigen, wie aus dem vorhandenen bösen wieder ein reines, gutes Gewissen werden kann. Nachdem wir so die Wirkung des Evangeliums auf das Gewissen zur Anschauung gebracht, werden wir im Anschlusse daran diejenigen hervorheben, welche 3) den Zusammenhang andeuten, in dem das Gewissen mit den die Besonderheit der christlichen Persönlichkeit constituirenden Momenten steht. Hierauf lassen wir die Stellen folgen, welche 4) einfach vom guten Gewissen handeln, und schließen mit denen, welche es 5) als Aufgabe hinstellen.

1) Beginnen wir also mit dem bösen Gewissen, so erweist sich jede thatsächliche, in der Freiheit des Willens begründete Nichtachtung der Gewissensbezeugung als eine formal freie Beseitigung jener auf dem göttlichen Wesensgrunde beruhenden Geistesfunction, als welche wir das Ge-

wissen kennen gelernt haben. Es ist dieser Wesensgrund selber, der in der ihm einwohnenden Energie dabei eine Niederlage erleidet, aber in Folge seiner unvertilgbaren Natur auch sofort in der Form der religiös-sittlichen Triebthätigkeit wieder dagegen reagirt. Das erkennende Vermögen schaut die Incongruenz der Handlungsweise mit seiner subjectiven Norm und constatirt, daß eine Verletzung derselben stattgefunden habe, die sich als eine Untreue an der persönlichen Bestimmung und als eine Auflehnung gegen den göttlichen Wesensgrund, insofern gegen Gott selbst, zu empfinden gibt. Damit wird jene ethische Bezeugung der Lebensnorm zu der ethischen Bezeugung, daß das Subject die Lebensnorm wider Pflicht und Recht gebrochen habe, mit andern Worten, daß die von dem religiös-sittlichen Bewußtseyn erregte Willenskraft sich von dem ihr widersprechenden, der Sündhaftigkeit dienstbaren Willen habe überwinden lassen. Kurz, es entsteht das verletzte, verunreinigte, daraus das verklagende und schuldig erklärende, endlich das verdammende Gewissen.

Außer 1 Kor. 8. wird das böse Gewissen noch Joh. 8, 9. und 1 Tim. 4, 2. erwähnt. Dort heißt es nach einer freilich nicht ganz sichern Lesart, die Verkläger der Ehebrecherin hätten sich beschämt davon geschlichen, ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι. Die συνείδησις erklärt ihnen: du bist nicht frei von Sünde, darfst also den Stein nicht auf sie werfen. Danach ist sie es, welche, wie Weish. 17, 11., dem Menschen die begangene Sünde nicht etwa bloß in der Form des Gedächtnisses in die Erinnerung ruft, sondern sittlich bestimmt sie ihm als Schuld zurechnet, ihn seiner Schuld überführt und sie ihm verklagend vorrückt. Sie ist die Vermittlerin des Schuldbewußtseyns, welches jedoch selber wieder durch eine Anerkennung des vom Gewissen Bezeugten bedingt wird, zu der der natürliche Mensch sich keineswegs immer bereit finden läßt. — Dann sagt 1 Tim. 4, 2. von den lügnerischen Lehrern aus,

sie seyen κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν, gebrandmarkt am eigenen Gewissen. Vergl. Cic. Catil. 1, 6: quae nota domesticae turpitudinis non inusta vitae tuae est? Claudian. in Rufin. 2, 504 seq. Hier ist nicht von einer vereinzelten Handlung, sondern von einem andauernden unredlichen Verhalten die Rede. Jene in Dienst der Lüge getretenen Lehrer haben sich in „Heuchelei" gehüllt. Ihr Gewissen muß sie dieses ihres verkappten Lügenthums oder des Widerspruchs zwischen ihrer öffentlichen Lehre und ihrem verkleisterten Wesen bezüchtigen, ohne daß sie sich jedoch deßhalb herbeilassen, davon zurückzukommen. Es setzt sich also die Schuld in Folge der beharrlich zurückgeschlagenen Bezeugung förmlich fest. Das von dem Gewissen sittlich verworfene Verhalten wird dem dawider reagirenden, ethisch bestimmten Selbstbewußtseyn als Schuld gleichsam eingebrannt, so daß nun die schuldigende Selbstbezeugung des Selbstbewußtseyns im Gewissen das richterlich von ihm angelegte schmähliche Brandmal selber als Schuldzeichen an sich hat.

Ein zu Fall gebrachtes, besiegtes Gewissen übt nun aber auch einen deprimirenden Rückschlag auf den sittlichen Organismus überhaupt. Nach dieser Seite hin steht Tit. 1, 15: Alles ist rein den Reinen, den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις. Den sittlich Unreinen und Ungläubigen, ihrem Unglauben gemäß also auch Ungeheiligten und somit ihrem innersten Grunde nach Unheiligen, gereichen alle Objecte des Thuns zur Sünde, weil die subjective Bezogenheit ihrer ungöttlichen Seynsweise zu den Objecten von vornherein nur eine sittlich anormale, sittlich verrückt und unrein seyn kann. Ihr νοῦς, die Sinnesweise, in der sich die religiös-sittliche Richtung des Subjects, abgesehen von seiner idealen Bestimmung, zunächst ablagert (Röm. 7, 22. 23.), und mit der sie an die Objecte herantreten, ist der Natur der Sache

nach eine in der Sünde gefangene, von der Sünde inficirte, mehr oder weniger in ihrem Dienste stehende und dadurch befleckte Sinnesweise. Desgleichen ist auch ihr Gewissen, soweit es einerseits die dem Selbstbewußtseyn immanirende ideale Bestimmung vertritt, und andererseits wieder von deren Negation durch den befleckten νοῦς und dessen Thun zu Handen des Selbstbewußtseyns Act nimmt, befleckt, 1 Kor. 8, 7. Von vorausgegangener Niederlage her hat es bereits Schmutz an sich: es *ist* nicht mehr rein und *arbeitet* daher auch nicht mehr rein. Geschlagen wirkt es nicht mehr in der ihm ursprünglichen Zeugenkräftigkeit, wie denn in ihm zugleich auch die sittliche Triebthätigkeit eine Schwächung erfahren hat. Allein das ist nicht Alles; es tritt nicht einfach nur ein nicht genauer zu bestimmender Grad von sittlicher Abstumpfung ein, der, seinem eigenen Zuge überlassen, in Verstockung endet, sondern Sinnesweise und Gewissen stehen überdem in einer solchen Wechselwirkung, daß jene immer befleckender und verwirrender auf dieses, dieses aber in gleichem Maße getrübter und stumpfer auf jene influenzirt. Das Ergebniß dieses Processes der sich gegenseitig steigernden Depravation von Sinnesweise und Gewissen ist die Erscheinung, welche ihren Ausdruck an dem Satze hat, daß den Unreinen Alles unrein ist. Vgl. 1 Kor. 8, 11.

2) Wie kann nun aus dem eben betrachteten bösen, dem befleckten und verklagenden, das *reine* Gewissen hervorgehen? Auf diese Frage ertheilt uns der Hebräerbrief vorerst eine *negative* Antwort. „Die Gaben und Opfer des alttestamentlichen Tempeldienstes", heißt es Hebr. 9, 9., „sind nicht vermögend, κατὰ συνείδησιν denjenigen vollkommen zu machen, der solchen Dienst thut." Das Gewissen ist hier nicht „das Innere des Menschen im weitesten Sinn, mit Einschluß des speciell sogenannten Gewissens", sondern, wie wir es haben kennen gelernt, die ethische Bezeugung des Verhältnisses, in welchem der thatsächliche Gesammt-

zustand der Person und deren erkannte Bestimmung zu einander stehen. Als sündlicher Mensch bin ich also κατὰ συνείδησιν, nach dem Maßstabe, dessen Träger das Gewissen ist, vollkommen, wenn mir das Gewissen keine Sünde und Schuld mehr vorrückt, d. i. wenn ich der Sündenvergebung theilhaft bin, und an Platz der Anschuldigung das sich bezeugende Bewußtseyn von der Gerechtigkeit vor Gott, dem Frieden mit ihm getreten ist. Zu einer derartigen Bewirkung erweist sich jedoch die Darbringung von Opfern, überhaupt die Beobachtung all jener δικαιώματα σαρκὸς des V. 10., als unzulänglich, indem sie mehr denn eine levitische, bloß sinnbildliche Reinheit nicht zu gewähren im Stande ist. — Dem Gedanken nach wesentlich eins steht Hebr. 10, 2: das Gesetz mit seinen Opfern vermag nicht vollkommen zu machen. „Sonst würde ja die Darbringung von Opfern aufgehört haben, weil, einmal gereinigt, die Opfernden gehabt hätten μηδεμίαν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν". Auch in dieser Stelle darf συνείδησις nicht kurzweg für „Bewußtseyn" genommen werden, das rein für sich keinen Antrieb in sich schließt. Vielmehr ist sie abermals das vermöge der menschlichen Wesensbestimmtheit ethisch sich bezeugende Bewußtseyn, diejenige Bezeugung, welche den Menschen für die ungetilgte Sünde verantwortlich macht und deßhalb die Forderung einer Reinigung aufstellt. Sie treibt hiemit mit innerer Nothwendigkeit, die Versöhnung zu suchen, und will insoweit als der mütterliche Schooß angesehen seyn, aus dem menschlicherseits die Opfer hervorgegangen sind. Denn erst in der Vergebung der Sünden durch die Tilgung der Schuld ist die συνείδησις ἁμαρτιῶν aufgehoben. Eine solche aber konnte das Judenthum erfahrungsgemäß so wenig gewähren, daß umgekehrt durch die stete Wiederholung der Opfer unablässig an die Nothwendigkeit einer wahrhaftigen Sühnung erinnert wurde.

Die positive Antwort führt uns den Einfluß vor, welchen das Heil in Christo auf das Gewissen übt. Sie

ist enthalten in Hebr. 9, 14. und 10, 22. Am erstern Orte wird gesagt: das Blut Christi wird *τὴν συνείδησιν ὑμῶν* reinigen von todten Werken, um dem lebendigen Gotte zu dienen. Unter den todten Werken (vgl. 6, 1.) ist der ganze mosaische Gesetzesdienst in seiner Begrenzung auf sich selber zu verstehen. Der alte Bund verpflichtete sowohl zum Thun der einzelnen Werke des Gesetzes, als dann auch zur Beobachtung der Werke des Opfercults. Allein bei dem innern Tode, der mit der Sünde vom Herzen Besitz genommen, konnte dem Gesetze Gottes durch die Werke desselben, zumal in ihrer unvermeidlichen Vereinzelung, kein Genüge geleistet werden, und desgleichen konnten auch die Werke des Cultus als äußerliche und schattenhafte nur eine äußerliche, gesetzmäßige Reinigkeit, nicht aber die wirkliche Versöhnung hervorbringen. Es waren dieß somit todte Werke, die den Menschen in seinem geistlichen Tode beließen und die Gewissen durch das Gesetz gebunden an diese todten Werke. Christus dagegen hat das vollkommene Opfer im unbedingten Gehorsam der absoluten Liebe gebracht und damit Sünde und Tod in ihrem Princip überwunden. Das Blut Christi, seine Sühnung und Erlösung, mit Einem Worte sein Werk versetzt den Gläubigen in die lebensvolle Gemeinschaft mit ihm, in welcher Gemeinschaft er nun einerseits die volle Versöhnung mit Gott und damit die Befreiung von allen Werken expiatorischer Art im Sinne des Mosaismus, andererseits ein Leben aus und zu Gott, die Erneuerung im Geiste, und damit die Befreiung von den todten Werken des Moralgesetzes, als einer endlosen Summe von Geboten von außen her, hat. Das Blut Christi *macht* das Gewissen *frei*, 1 Kor. 10, 29. Wo nun das Gewissen noch in jenen todten Werkdienst gebannt ist, bleibt es der Natur der Sache nach ein unreines: das Gesetz wird übertreten, die Gaben und Opfer versöhnen nicht. Umgekehrt, wo die neue Creatur in Christo ersteht, die mit Gott versöhnte, in der Kraft des Geistes

erneute, wo also das Gewissen die wiedergeborne Persönlichkeit zu seiner Basis hat, da ist es auch gereinigt, und man kann nun Gott dienen in lebendiger Weise. Das Blut Christi befreit nicht allein, es reinigt auch das Gewissen von todten Werken. — Hebr. 10, 22. sodann werden wir ermahnt, im Vertrauen auf die hohenpriesterliche Function Christi hinzuzutreten „mit wahrhaftigem, aufrichtigem Herzen, in Völligkeit des Glaubens, ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς". Besprengt die Herzen vom bösen Gewissen ist unzweifelhaft eine Breviloquenz für: die Herzen durch Besprengung befreit vom bösen Gewissen, — wobei wir darauf aufmerksam machen, wie hier das Gewissen als eine Seite, ein Ausfluß des Herzens gefaßt ist. Ob man V. 23. καὶ λελουμένοι noch von προσερχώμεθα abhängig und mit ἐῤῥαντισμένοι grammatikalisch verbunden seyn lasse, oder ob man in καὶ λελουμένοι V. 23. den Anfang eines zweiten Gliedes der Ermahnung erblicke, ganz parallel mit dem ἔχοντες des V. 1., trägt für unsern Gegenstand nichts aus, wiewohl wir der letztern Constructionsweise aus den von Ebrard angebrachten Gründen den Vorzug geben möchten. In beiden Fällen bleibt die conditio principalis für das προσέρχεσθαι das wahrhaftige, von aller Selbsttäuschung los gewordene Herz und der, in einem solchen Herzen ruhende, völlige Glaube, welcher Christum eben so sehr besitzt, als er sich an ihn dahingibt. Im Participialsatze dagegen kommt gleichsam die conditio instrumentalis, so wie sie jedoch eigentlich im Glauben bereits mitbegriffen liegt, zu ihrem Ausdruck. Es hat es nämlich die Völligkeit des Glaubens schon an sich, daß das Herz mit Christi Blut besprengt, der Sündenvergebung durch Christi Tod theilhaftig und hiermit vom bösen, verklagenden Gewissen frei ist. Das Gnadenheil in Christo, das Kindes- und Friedensverhältniß zu Gott, in welches man mit dem Glauben tritt, reflectirt sich bezeugend im Gewissen, womit eben der

freudige Zutritt zum Gnadenstuhle offen steht, so wie im Gegentheil dieser Zutritt dem bösen Gewissen mit seiner knechtischen Furcht vor Gott verwehrt erscheint. Diese Erlösung vom bösen Gewissen, deren der Justificirte sich zu freuen hat, ist unterdessen nicht zu verwechseln mit demjenigen Zustande des Christen, der die συνείδησις ἀγαθὴ des Christen mit sich führt. Denn während der Justificirte durch Rückfall an die Sünde sich neuerdings beflecken kann, setzt das gute Gewissen die treue Bewahrung der Kindschaft, bei jeder Befleckung aber die sofortige Reinigung davon durch erneute Zueignung der Gnade voraus.

Ob 1 Petr. 3, 21. ebenfalls noch hieher zu ziehen sey, oder erst unserer letzten Rubrik zugetheilt werden müsse, hängt zumeist von der streitigen Bedeutung des Wortes ἐπερώτημα ab. Wir müssen jedoch gestehen, daß uns trotz aller auch noch von den letzten Auslegern beigebrachten Gründe scheinen will, es komme der aus dem juristischen Sprachgebrauche abgeleiteten Bedeutung von sponsio, promissio, keine genügende Sicherheit zu. Winer, S. 217. Man ziehe nur einmal den im neuen Testament constanten, so häufigen Gebrauch von ἐπερωτᾶν zu Rathe, sehe nach, wie es nicht allein den Verbis דָּרַשׁ, בָּקַשׁ, שָׁאַל im alten Testament, sondern wie auch ἐπερώτημα selbst Dan. 4, 14. dem Nomen שְׁאֵלָה entspricht, und bekenne, ob es etwas mehr sey als die Verlegenheit, bei der gewöhnlichen Bedeutung mit einem vorgefaßten Begriffe der Taufe zurechtzukommen, was jene, einem völlig fremden Gebiete mühsam erborgte Erklärung empfiehlt. Ἐπερώτημα heißt Frage, Nachfrage, Verlangen, und so lange der Zusammenhang nicht gebieterisch eine andere Bedeutung indicirt, darf davon nicht abgegangen werden. Der Apostel spricht von der Taufe, dem Gegenbilde von dem Wasser der Fluth, als durch welche wir jetzt gerettet werden. Er schreibt, sie sey a) negativ: nicht Ablegung fleischlichen Schmutzes, wozu er hätte beifügen können: sondern Ablegung des dem Innern des

Menschen anhaftenden Schmutzes. Allein statt dieser positiven Bestimmung setzt er eine solche hin, in die zugleich der Zweck der Ablegung und Reinigung mit hineingezogen ist; sie ist b) συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν. Offenbar bilden die beiden Glieder der antithetischen Bestimmung einen völligen Parallelismus; wie daher das Wort ἀπόθεσις auf die subjective Thätigkeit des Täuflings weist, so wird auch das ihm correspondirende ἐπερώτημα von dieser verstanden seyn wollen, und wie σαρκὸς ῥύπου der Genitiv des Objects ist, so werden wir auch in συνειδήσεως ἀγαθῆς einen solchen zu erkennen haben. Hieraus erhellt, daß hier nicht das Wesen der Taufe als einer objectiven Institution mit sacramentalem Charakter bezeichnet werden soll. Dieses in seinem Zusammenhange mit der Auferstehung (σώζει βάπτισμα — δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) wird als gemein bekannt vorausgesetzt, und es ist die subjective Richtung des Täuflings bei der objectiven Taufhandlung, welche Petrus in voller Uebereinstimmung mit dem Hauptinteresse des ganzen Abschnitts hervorkehrt. Gesagt wird demnach: die Taufe rettet uns, sofern sie nämlich ab Seiten des Täuflings nicht Ablegung der leiblichen Unreinigkeit ist in der Art einer gewöhnlichen Waschung, sondern wiefern sie von seiner Seite Nachfrage, Verlangen, Suchen nach einem guten Gewissen in Beziehung auf Gott ist. Der Täufling hat zuvor den ῥύπος der Sünde und Schuld an sich, der sich ihm im Gewissen bezeugt. Im Gegensatze zu diesem unseligen Zustande begehrt er, von seinem ῥύπος los zu werden und mit einem guten Gewissen vor Gott erscheinen zu können. Das ist es aber gerade, was die Taufe ihm zu gewähren geeignet ist, was er auch verlangt von ihr. Sie ruht einerseits auf der Voraussetzung einer ἀπόθεσις durch ihn, derjenigen ἀπόθεσις, welche Ephes. 4, 22. geschildert wird, vgl. Act. 2, 38.; sie enthält andererseits die Zusicherung, die göttliche Versiegelung der ἄφεσις ἁμαρτιῶν, Act. 2, 38., der Zugehörigkeit

zum Gnadenbunde Gottes in Christo, Röm. 6, 3 ff.; Ephes. 5, 26.; Tit. 3, 5.; Gal. 3, 27. Das Ergebniß für unsern Zweck wäre folglich dieses: das gute Gewissen wird betrachtet als ein Product desjenigen Heiles, das in der Taufe dem Menschen zugesprochen, respective zugetheilt wird, eine Wahrheit, deren Einklang mit den obigen Angaben des Hebräerbriefes keines Nachweises bedarf.

3) Dem reinen, guten Gewissen eignet nun aber eine große Wichtigkeit für das evangelische Glaubensleben, nach seinem subjectiven Grunde sowohl als nach der ihm eigenthümlichen Bethätigung. Es steht in einem sehr bedeutsamen innern Zusammenhang a) mit dem Glauben, worauf uns 1 Tim. 1, 19. und 3, 9. aufmerksam machen. In der Stelle 1, 19. wird Timotheus ermahnt, den guten Kampf zu kämpfen, ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν, ἣν τινες ἀπωσάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. Um den Kampf eines Botschafters an Christi Statt zu führen, bedarf es des Glaubens, und mit ihm verbunden eines guten Gewissens, d. h. offenbar des Zeugnisses, daß man der sich im Glauben lebendig erweisenden Autorität Christi gerecht werde, sein Leben in der Uebereinstimmung mit der Glaubensforderung erhalte. Denn wer nicht selbst in der Wahrheit sich hält und bewegt, kann auch nicht gehörig für die Wahrheit einstehen. Indessen kann man das gute Gewissen zurück und von sich stoßen, kann der vom Gewissen bezeugten Anforderung des Glaubens an unser Verhalten widerstehen, und negirt dann eben damit factisch den Glauben zusammt seinem Inhalt. In diesem Falle hat die Abweisung der ethisch bezeugten christlichen Glaubenszumuthung, wenn anders das dadurch befleckte Gewissen durch gläubige Ergreifung der Sündenvergebung nicht sofort wieder gereinigt wird, ein Schiffbruchleiden am Glauben zur Folge; der Zerfall mit dem Glauben nach seiner praktischen Seite hin setzt sich fort in dem Zerfall mit dem Glauben nach seiner theoretischen Seite. So

bedingen sich Glaube und Gewissen gegenseitig: Glaube und Gewissenlosigkeit bestehen nicht miteinander, und Sorge um ein gutes Gewissen, Ausdauer in der Heiligung, ist Sorge für Bewahrung und Ausdauer im Glauben. Qui non pura animi integritate serviunt Domino, sagt Calvin, sed pravis affectionibus indulgent, etiam prius sanam intelligentiam habuerint, ab eo prorsus excidunt. — Ganz ebenso verhält es sich mit 1 Tim. 3, 9: die Diakonen sollen bewahren τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Das Geheimniß des Glaubens, Genitiv des Subjects, ist die in Christo geoffenbarte Heilswahrheit, so wie sie den gegenständlichen Inhalt des Glaubens ausmacht, Röm. 16, 25.; Ephes. 6, 19.; Kol. 1, 26. u. a. Die Gewinnung und Bewahrung dieser realen Wahrheit wird aber auch nicht einmal bloß vorwiegend durch eine Bemühung der intellectuellen Geistesvermögen erzielt. Sie ist durch ein praktisches Verhalten bedingt, Joh. 7, 17. 8, 31. 32. Mit jedem Acte des Gehorsams gegen die Wahrheit im Glauben erfolgt jedesmal eine thatsächliche Bejahung derselben durch das Subject, und dadurch eine erneute Befestigung. Ihre Bewahrung und volle Sicherung steht somit in geradem Verhältniß zu der Treue, mit der sich der Mensch vertrauend an sie hingibt, oder mit andern Worten, da solche Treue ein reines Gewissen zu ihrem Begleiter hat, so ist ihre Bewahrung gebunden an eine καθαρὰ συνείδησις. So gewiß die Wahrheit aufgehalten wird durch Ungerechtigkeit, Röm. 1, 18., so gewiß führt die Befleckung des Gewissens die Zersetzung und den allmählichen Verlust des christlichen Wahrheitsbesitzes im Gefolge; und so gewiß eine Richtung auf das Thun des Willens Gottes erforderlich ist, damit die Göttlichkeit der Lehre Christi erfahren werde, so gewiß bedarf es derjenigen Verfassung der Persönlichkeit, welche das reine Gewissen aus sich herausetzt, wenn auf unverlierbare Weise die Offenbarungswahrheit dem Menschen zu eigen werden soll.

Wie in Ansehung des Glaubens und seines Inhaltes findet b) auch ein innerer Nexus zwischen dem guten Gewissen und dem gottgefälligen Wandel in der Heiligung statt. Dahin deuten 1 Tim. 1, 5. und 1 Petr. 3, 16. „Das Ziel des Gebotes", wird 1 Tim. gelehrt, „ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben." Die Liebe, der einheitliche Grund aller christlichen Lebensäußerung, das subjective Materialprincip der Heiligung, hat eine bestimmte Beschaffenheit von Herz, Gewissen, Glauben zu ihrer Voraussetzung. Wenn man annehmen dürfte, damit die Intension des Verfassers zu treffen, während die Zusammenstellung kaum eine genauer überdachte ist, so könnte man auf die eingehaltene Reihenfolge verweisen. Denn in Wahrheit läßt sich behaupten, daß gerade in dieser Ordnung eines aus dem andern folgt: reines Herz, gutes Gewissen, ungeheuchelter, d. i. nicht anfänglicher, sondern sich auswirkender, gestaltender Glaube, vgl. oben Hebr. 10, 22. Wir beschränken uns jedoch auf die Beleuchtung des Bandes, durch welches Gewissen und Liebe an einander geknüpft sind. Dafür genügt es, an die allgemein zugestandene Thatsache zu erinnern, daß ein noch in der Selbstsucht gehaltenes, mit Gott noch unversöhntes Herz nicht den reinen Schooß der heiligen Liebe abzugeben vermag. Die Liebe im gefallenen Menschen entzündet sich wahr nur an der erfahrenen Liebe Gottes, an der Erweisung seiner Gnade und Barmherzigkeit, damit er die Schuld des Sünders tilgt und ihn zur Gemeinschaft des Lebens mit ihm emporhebt. Folglich entstammt die Liebe einem von Sündenschuld frei gewordenen, mit Gott geeinten Herzen (Luk. 7, 47.), das sich selber wieder in einer συνείδησις ἀγαθή bezeugt, und das gute Gewissen wäre danach hier die innere Bezeugung an das Subject, daß sich nichts Verdammliches mehr finde an ihm, weil es Christo Jesu eingepflanzt sey. — Zu einer ähnlichen Wahrnehmung veranlaßt 1 Petr. 3, 16. In einer Ermahnung zur furcht-

losen, sanftmüthigen, duldenden Haltung gegenüber den Leiden um des Glaubens willen wird von den Gläubigen verlangt, daß sie bereit seyen zur Verantwortung gegen Jedermann, „mit Sanftmuth und Furcht, ein gutes Gewissen habend", auf daß die Lästerer ihres guten Wandels beschämt werden. Nach dem Zusammenhang und der ganzen Richtung des Abschnitts wird mit dem guten Gewissen zwar auch, aber nicht vorzugsweise das sich bezeugende Bewußtseyn um die Rechtfertigung und die Kindschaft Gottes gemeint; sondern hier, wo der Wandel vorab in Betracht kommt, schlägt die Rücksicht darauf vor, daß man den Herrn und sein Lebensgesetz heilig halte, V. 15. Ein solches Gewissen, das uns bei aller Unvollkommenheit dennoch das Zeugniß der eigenen Treue gegen den Herrn und seinen Willen ertheilt, schließt in sich die kräftigste Stütze wider alle Menschenfurcht, bietet einen für die Sanftmuth wohl zubereiteten Boden und führt eine Rüstung bei sich, darin man dem Lästerer wohl warten darf. Selbst ein Product, erscheint es dann doch wieder unter den Factoren, die ein christliches Wohlverhalten befördern.

4) Wollen wir noch bestimmter erfahren, was unter dem guten Gewissen verstanden seyn wolle, so eignen sich dazu abermals einige Stellen vor den andern. Hierbei wird sich vollends herausstellen, daß der Sprachgebrauch des neuen Testaments keinen erkennbaren Unterschied macht zwischen συνείδησις καθαρὰ und συνείδησις ἀγαθή, wie man bei der Erwägung einzelner Aussprüche zu vermuthen geneigt werden könnte, indem καθαρὰ steht, wo man eher ἀγαθὴ erwarten sollte, und umgekehrt.

Eine Beschreibung des guten Gewissens treffen wir am Schlusse des Hebräerbriefs, 13, 18: „Wir haben die Zuversicht, wir sind uns sicher bewußt, daß wir καλὴν συνείδησιν haben, in allen Stücken καλῶς, gut, recht, zu wandeln uns bestrebend." Statt des gewöhnlichen ἀγαθὴ ist, wie schon Böhme bemerkt, καλὴ wohl nur um des gleich

folgenden καλῶς ἀναστρέφεσθαι willen gewählt. Zum Besitze eines guten Gewissens ist nicht etwa Sündlosigkeit erforderlich, wohl aber das ernstliche, feste, willenskräftige Bestreben, das sich Ueben und Fleißigen, nach allen Seiten hin in der Nachfolge Christi erfunden zu werden. Es versteht sich dabei von selbst, daß bei einem gläubigen Christen zu einem guten Gewissen noch ganz Anderes gehört als bei einem Juden oder Heiden. Von dem letzteren zu schweigen, läßt sich annehmen, daß selbst ein frommer Israelite sich mit Grund ein gutes Gewissen beimessen könnte, wo es bei der nämlichen Beschaffenheit des persönlichen Habitus dem erleuchteten Christen schlechterdings verwehrt wäre. — Damit stimmt der Sache nach 2 Kor. 1, 12. überein: „Das ist unser Ruhm, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, daß wir in gottgefälliger Aufrichtigkeit und Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade gewandelt haben." Die Lebensnorm steht absolut fest, und ihre Bezeugung ist das Gewissen. Wenn nun der Mensch als der sich selbst bestimmende durch die sich ihm bezeugende Norm sich wirklich normiren läßt, so entsteht dadurch neuerdings eine innere Bezeugung, nämlich das gutheißende, in Lust sich kundgebende Gewissen, welches für den Menschen als solches eine καύχησις seyn kann. — Hieraus erklären sich denn auch Aussprüche wie 2 Tim. 1, 3. ohne Schwierigkeit: Ich diene Gott von meinen Voreltern her ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Calvin deutet das ἀπὸ προγόνων: testatur se Deum colere, quem a maioribus acceperat, Deum scilicet Abrahac, qui se patefecit Iudaeis. Die καθαρὰ συνειδησις bezöge sich hiernach nur auf die Gegenwart, hoc modo, quod unum cum proavis suis et eundem Deum colat, sed nunc colat sincero cordis affectu, ex quo per evangelium erat illuminatus. Allein, obschon man mit dieser Auffassung der Schwierigkeit enthoben ist, erklären zu müssen, wie sich der Apostel bereits von seinen Voreltern her ein reines Gewissen zuschreiben könne: so

widerstreitet ihr entschieden der Text, der nothwendig den Artikel haben und etwa lauten müßte: χάριν ἔχω τῷ θεῷ τῷ ἀπὸ προγόνων, ᾧ λατρεύω κ. τ. λ. Der Sinn ist vielmehr unstreitig: ich diene Gott in reinem Gewissen, wie dieß bei den Voreltern der Fall war, in ihre Fußstapfen eintretend, nach Winer (S. 446.) „mit der von ihnen ererbten Gesinnung". Die πρόγονοι schon, bei denen wir an die Vorväter der Nation, keineswegs ausschließlich an die Stammeltern des Paulus in aufsteigender Linie zu denken haben, verehrten Gott, gemäß der ihnen gewordenen Stufe der göttlichen Offenbarung, nach bestem Wissen und Gewissen. Er selbst that ein Gleiches, erst wie sie, durch Geburt, nicht nach Wahl, dem alten Bunde einverleibt, indem er ja κατὰ ζῆλον ein διώκων und κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ein ἄμεμπτος war; ein Gleiches thut er auch jetzt noch, seitdem er gelernt hat, alle jene Gesetzesgerechtigkeit, und was damit an zeitlichem Vortheil für ihn zusammenhing, um Christi willen für Verlust zu betrachten. So hat er von den Voreltern her, trotzdem, daß mittlerweile seine Erkenntniß und seine Herzensstellung zu Gott eine andere geworden, Gott gedient in reinem Gewissen, nicht sündlos, aber aufrichtig, mit lauterem Sinn. Stellen wie 1 Tim. 1, 13. oder Röm. 7, 8., Selbstanklagen, Bekenntniß der eigenen Sündhaftigkeit, stehen damit in keinem Widerstreit. Ohnehin ist klar, daß καθαρὰ συνείδησις hier nicht im strictен, sondern in einem mehr populären, relativen Sinn gebraucht ist, wonach es unter Umständen auch von einem heidnischen oder jüdischen Bewußtseynszustande gelten kann. Jedenfalls hat der Apostel so viel Recht, sich in der angeführten Weise zu äußern, als ihm nach Act. 23, 1. zusteht, vor dem Synedrium die Erklärung abzugeben, πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ habe er vor Gott gewandelt bis auf diesen Tag. Sein Wandel war bisher in Ansehung Gottes ein solcher, daß er mit dem Bewußtseyn der Schuldlosigkeit, wenn freilich nicht vor Gottes Thron,

so wenigstens vor dem Synedrium erscheinen kann. Sein Gewissen macht ihm von daher keinen Vorwurf. Seit er zum Glauben an Christum gelangt ist, handelte er wie früher in Angemessenheit zu demjenigen, was sich ihm als Wahrheit aufgedrängt und darum als solche im Gewissen sich ihm bezeugt hat, wodurch eben er sich ein gutes Gewissen bewahrt hat. Dieses besteht somit nicht in der „Ueberzeugung von dem, was recht ist", sondern es ist das zu Handen des Ich sich sittlich bezeugende Bewußtseyn davon, daß man sich jener Ueberzeugung gemäß verhalten habe.

5) Ein gutes Gewissen ist nun unbestritten ein köstlicher Schatz, ein Besitz, werth genug, um mit Aufbietung aller Kraft des Geistes erstrebt zu werden. Die Rücksicht auf das Gewissen kann deßhalb ein Motiv zum gottgefälligen Handeln bilden; es läßt sich als Aufgabe hinstellen, daß der Mensch dem guten Gewissen zu Lieb vor der Sünde fliehe. In dieser Richtung hören wir Paulus Act. 24, 16. vor Felix sprechen: weil er eine Auferstehung der Todten glaube, befleißige er sich, eine ἀπρόσκοπον συνείδησιν zu haben vor Gott und den Menschen allezeit. Er will ein Gewissen, das ihm keine Uebertretungen vorzurücken habe, sich mit keinem Tadel wider ihn kehre, das ihm gleichsam überall keinen Anstoß bereite, sich der Hoffnung zu getrösten, welche ihm die Auferstehung gewährt. — Weiter heißt es Röm. 13, 5., es sey sittlich nothwendig, der Obrigkeit unterthan zu seyn; nicht allein aus Furcht, um der Strafe willen habe es zu geschehen, sondern auch διὰ τὴν συνείδησιν. Der Obrigkeit widerstreben heißt: der Ordnung Gottes widerstreben; die Unterthänigkeit ist göttliche Willensforderung, göttliches Gebot. Diesem Gebote soll nachgelebt werden, und Antrieb dazu ist die Rücksicht auf das Gewissen, welches ein tadelloses bleiben soll. Denn durch die Uebertretung der göttlichen Ordnung, welche ihm dem Subjecte gegenüber zu vertreten aufgegeben ist, würde es mit seiner

Zeugenthätigkeit beseitigt, beleidigt und verletzt, so daß es sich strafend erheben müßte.

Sehr eigenthümlich ist zuletzt noch der Gebrauch, der von συνείδησις in den beiden Stellen 2 Kor. 4, 2. und 5, 11. gemacht wird. In der einen sagt der Apostel: er empfehle sich durch Offenbarung der Wahrheit ohne Rückhalt, ohne Anwendung irgend welcher unlautern Mittel, „bei jeglichem Gewissen der Menschen, vor Gott". Die Stelle ist keineswegs leicht, wiewohl wenig beachtet. Auf das ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gehen wir nicht näher ein; nach unserm Dafürhalten soll damit hervorgehoben werden, er empfehle sich vor dem Angesichte Gottes, bei dem Herzenskündiger. Aber weßhalb nun auch noch bei der συνείδησις ἀνθρώπων, statt dafür einfach etwa πρὸς ἀνθρώπους zu setzen? Deßhalb, weil recht eigentlich unsere συνείδησις uns Jemanden empfiehlt. Freilich ist das Vorhandenseyn der Lauterkeit, der geraden Offenheit in der Wirkungsweise des Apostels zunächst Gegenstand der erkennenden und urtheilenden Beobachtung von Seiten der Menschen. Allein diese begründet für sich allein noch kein sittlich-persönliches Verhältniß zwischen mir und dem Andern; selbst wo sie günstig ausfällt, empfiehlt sie doch nicht. Dieß bewirkt erst die Function jener ethisch-praktischen Bezeugung des Erkannten an das sich selbst bestimmende Subject, welche wir als das Gewissen kennen. Oder, wenn sich z. B. die Lauterkeit eines Verkündigers des Evangeliums erkenntnißmäßig constatirt hat, und diese Erkenntniß sich nun der Selbstthätigkeit auf dem Grunde der religiös-sittlichen Anlage zumuthend bezeugt, wird es dann nicht ungefähr lauten bei mir: dieser ist deines Vertrauens werth; den darfst, den sollst du hören? So kann denn das Gewissen, wo es sich um das sittliche Verhältniß zu Andern handelt, sowohl empfehlend als warnend wirken, und so wenig es auf den ersten Blick den Anschein hat, läßt sich doch auch hier die constante Bedeutung von συνείδησις festhalten. — Die zweite Stelle,

5, 11., bietet für den Gegenstand unserer Untersuchung keine neue Ausbeute mehr. Paulus weiß, daß er hinsichtlich seines Verfahrens als Apostel Gott offenbar ist, hofft aber, καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι und damit, ohne daß er selbst es zu thun noch nöthig hätte, bei den Korinthern hinlänglich empfohlen zu seyn. Offenbar seyn im Gewissen eines Andern ist so viel als für seine ethische Beurtheilung durchsichtig seyn, nämlich so offenbar seyn, daß die Bezeugung im Gewissen über seinen Werth oder Unwerth in keinem Zweifel seyn kann a).

So weit die ausdrücklichen Aussagen des neuen Testaments. Gleichwie wir früher erklärt haben, es dürfe, richtig verstanden, das Gewissen wohl eine Stimme Gottes genannt werden, so können wir jetzt, beim Rückblick auf die zuletzt betrachtete Form des nachfolgenden Gewissens, ebenfalls noch zugeben, daß man es als eine Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Gemüthe bezeichne. Jedoch müssen wir auch hierzu die nämliche Restriction machen, indem diese Offenbarung nur eine Efflorescenz der vom Schöpfer im Menschen göttlich angelegten Wesensbestimmung ist, in keiner Weise aber als eine aus der Transcendenz in den Menschen sich projectirende, eigentliche gefaßt werden darf.

Im alten Testament erscheint die Gewissensfunction noch nicht ausgeschieden von den übrigen Functionen des Geistes, geschweige daß ihre psychologische Genesis schon irgendwie zum Gegenstande der Reflexion gemacht wäre. Jene Thatsachen des Bewußtseyns, welche wir durchweg

---

a) Im Deutschen ist auch diese Wendung nicht ohne Beispiel. So in Scriver's Gutachten an Spener, 14. April 1686: Daß bei dem Vocanten kein fleischliches Absehen gewesen, ist aus allen Umständen deutlich zu ersehen, welches wir auszuführen unnöthig erachten, weil verhoffentlich unser Hochgeehrter Herr Doctor hiervon in seinem Gewissen genugsam versichert ist.

als Aeußerungen des Gewissens begreifen, finden sich noch überall dem Herzen zugetheilt. Denn das Herz ist nach der populär-praktischen Fassung der Schrift die wahre Lebensmitte des menschlichen Organismus nach Seele, Leib und Geist, sein lebendiger Einheitspunct, auf welchen sie darum beide, sowohl das Selbstbewußtseyn als die Selbstthätigkeit mit ihren Vermögen, Trieben und Functionen, zurückzuführen gewohnt ist. Aus dem Herzen geht das Leben. Auch ist es mehr nur das nachfolgende, das zurechnende, richtende, verurtheilende und dadurch zur Buße und zur Umkehr antreibende Gewissen, nicht das zumuthende, dessen unter dem Namen des Herzens Erwähnung geschieht, wie denn jenes erfahrungsmäßig sich früher als dieses der reflectirenden Betrachtung des eigenen Selbstbewußtseyns aufdrängt. Wenn demnach der Mensch seiner Lebensaufgabe im Einzelnen oder Ganzen untreu werden will, so findet dagegen eine Auflehnung statt im Herzen. Jerem. 20, 9: Dacht' ich: ich will — nicht mehr reden in seinem Namen, so war es in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen, und ich ward müde, es auszuhalten und vermocht' es nicht mehr. Weiter weiß das Herz um die begangene Uebertretung, es rechnet sie uns zu und behält sie uns als Schuld; es bleibt ein Schuldbewußtseyn in ihm zurück. 1 König. 2, 44. von Simei: Du weißt all das Böse, dessen dein Herz bewußt ist, was du gethan an David. Pred. 7, 22: Viele Male weiß dein Herz, daß du Andern auch geflucht hast. Jerem. 17, 1: Die Sünde Juda's ist verzeichnet mit eisernem Griffel, mit diamantener Spitze, eingegraben in die Tafel ihres Herzens und an die Hörner ihrer Altäre! Das Letztere zugleich eine Andeutung des Zusammenhangs zwischen dem schuldigenden Gewissen und dem in den Opfern und Besprengungen sich kündenden Bedürfniß nach Entschuldung. Das zurechnende Herz ist dann in einem zweiten Momente seiner sittlichen Zeugenthätigkeit auch ein verklagendes, ein

strafendes und verwerfendes, oder umgekehrt, ein billigendes. Das zweite treffen wir Hiob 27, 6: Nicht schmähet (eigentlich beißt) mein Herz einen meiner Tage, wo Luther dem Sinne nach richtig geradezu übersetzt: mein Gewissen beisset mich nicht meines ganzen Lebens halber a). Das erste begegnet uns 1 Sam. 24, 6. und 10: Den David schlug, strafte sein Herz, darum daß er den Zipfel Saul's abgeschnitten; und: es strafte David sein Herz, nachdem er das Volk gezählt, und er sprach zu Jehova: ich habe gesündiget damit, was ich gethan. Insofern ist auch alles Bekenntniß der Sünde eine Wirkung des beißenden, schlagenden Herzens, wobei es keiner Erinnerung bedarf, mit was für einer ergreifenden Macht dasselbe oft im alten und neuen Testament hervorbricht, z. B. Ps. 38. 51. 32; Luk. 15. Ebenfalls gehört noch hieher, wenn 1 Sam. 25, 31. eine verübte Blutschuld ein Anstoß und Herzensvorwurf genannt wird. Diese reagirende Thätigkeit und das Achten auf sie führt zur Umkehr und Hinkehr zu Gott. 1 König. 8, 38: „Wenn sie inne werden die Plage ihres Herzens" und dadurch angetrieben, um Vergebung zu flehen u. s. w. Ebenda V. 46 ff.: So sie sündigen wider dich, und du zürnest über sie, und sie nehmen es zu Herzen — und sprechen: wir haben gesündigt, — und sie bekehren sich zu dir. Wo dagegen solche Reaction sich nicht bildet, gereicht es einem zum Vorwurf. Hos. 7, 2: Nicht sprechen sie zu ihrem Herzen, daß ich all ihrer Bosheit gedenke. Ganz diesem alttestamentlichen Sprachgebrauche folgt auch 1 Joh. 3, 19—21., wo es namentlich heißt: ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Vgl. dazu Hebr. 10, 22.

---

a) Desgleichen gibt Luther Sir. 14, 1. λύπη ὁμαρτίας, 14, 2. ψυχὴ durch „böses Gewissen", Sir. 19, 8. εἰ μή ἐστί σοι ἁμαρτία durch „wo du es ohne bös Gewissen thun kannst", und 20, 23. οὐ καταννγήσεται durch „er hat kein bös Gewissen".

Hiermit stehen wir am Schlusse unserer Erörterungen, welche nur eine Beleuchtung der Lehre vom Gewissen nach den Andeutungen der Schrift, nicht eine vollständige systematische Entwickelung derselben seyn wollen. Wir haben zuerst das Wesen des Gewissens aufgesucht und seinen Begriff festgestellt. Wir haben hierauf die beiden Hauptformen, in denen es auftritt, die Form des zumuthenden und des nachfolgenden Gewissens, mit ihren unterschiedlichen Modificationen aus dem aufgefundenen Wesen abgeleitet, und dabei die Ueberzeugung gewonnen, daß durch das ganze neue Testament hindurch ein einheitlicher Begriff festgehalten sey. Die ehrenwerthen Fachgenossen mögen nun urtheilen, ob die hier gebotene Auffassung sich psychologisch nicht besser rechtfertigen und theoretisch leichter durchführen lasse als jene andere, deren Vertretung zu übernehmen, die theologische Wissenschaft der Gegenwart allem Anscheine nach mehr Neigung an den Tag legt. Sie mögen namentlich in ernste Erwägung ziehen, ob es wohl gethan sey, gerade in Betreff des Gewissens irgend einer Begriffsbestimmung Vorschub zu leisten, welche mit derjenigen nicht übereinstimmt, die der Schrift zu Grunde liegt, wiewohl wir es nochmals aussprechen wollen, daß, wie z. B. hinsichtlich der Probleme der Kosmologie, so gerade auch hinsichtlich der Probleme der Psychologie für die Schrift keine normative Dignität in Anspruch genommen werden darf, und wir es für einen folgenschweren Mißgriff halten müssen, so oft der Versuch erneuert wird, der Schrift auch in solchen Gebieten kanonische Autorität beizumessen, welche allerdings Gegenstand des menschlichen Erkennens, nicht aber Gegenstand göttlicher Offenbarung und dogmatischer Wahrheit sind, weil das Wissen um dieselben es nicht mit dem religiösen Seynsverhältniß zu Gott, nicht mit diesem Wechselverhältnisse zwischen unserm persönlichen Leben und Seyn und dem persönlichen Gotte mit seinem Leben und Seyn, zu thun hat.

2.

Melanchthon's Loci nach ihrer weiteren Entwickelung.

Von D. Schwarz in Jena.

Im Anschluß an die Abhandlung über Melanchthon's Entwurf zu den Hypotypoſen, Studien und Kritiken 1855, 1., laſſe ich jetzt eine Ueberſicht folgen über die Entwickelung, welche ſeine Loci ſeit ihrer in den Hypotypoſen ſo ſcharf und eigenthümlich ausgeprägten Geſtalt genommen haben. Das vollſtändige Material dazu bietet der ſeitdem erſchienene zweiundzwanzigſte Band des Corpus Reformatorum, welcher die deutſchen Loci, ſo weit ſie hier zu geben waren, außerdem noch eine Fülle anderer auf das ganze Werk ſich beziehender Nachweiſungen und Mittheilungen, letztere zum Theil nach Strobel[a]), enthält. Dabei kömmt es mir nicht in den Sinn, die ſo ausführliche und fleißige Arbeit dieſes Gelehrten beſeitigen zu wollen. Sie wird immer bleibenden Werth behalten, ja nach ihm vielleicht um ſo mehr anerkannt werden, je zugänglicher das Werk, mit dem ſie ſich beſchäftigt, in ſeinen verſchiedenen Phaſen gerade durch das Corpus Reformatorum geworden iſt. Denn was Strobel mit vieler Mühe und großen Koſten zuſammenbringen mußte, wobei Wenige ihm nur einigermaßen nachkommen konnten, das haben wir nun der Hauptſache nach in bequemer Ueberſicht bei einander. Dieß und die Ausbeute, welche die andern im Corpus Reformatorum veröffentlichten Melanchthoniana, beſonders die Briefe, gewähren, erleichtert dann aber auch eine mehr zuſammenhängende, pragmatiſchere Darſtellung, als

a) Verſuch einer Literär-Geſchichte von Melanchthon's Locis theol. Altdorf und Nürnberg 1776.

Strobel zu geben vermochte. Nur daß dieselbe, um die hier gesetzten Grenzen nicht zu überschreiten, sich mehr auf dem Gebiete der theologischen Literatur-Geschichte halten, das der Dogmen-Geschichte und der Geschichte der Dogmatik aber nur berühren wird. Sind doch die beiden letztern Disciplinen in Beziehung auf Melanchthon durch Galle, neuerlichst durch Gaß a) ausgezeichnet vertreten.

Müssen wir die Gestalt, in welcher sich uns Melanchthon's Loci in den Hypotypposen darstellen, als die ihrer ersten Periode (1521—1525) betrachten, so treten sie erst 1535 in ihre zweite Periode, welche bis 1541 läuft. Im Jahr 1543, nicht, wie es im Corpus Reformatorum XXII, 1. durch ein Versehen heißt, 1542, beginnt die dritte Periode, welche 1559, ein Jahr vor Melanchthon's Tode, endet. Dazwischen liegen aber vermittelnde Uebergänge, welche, für die Einsicht in die genetische Entwickelung des Ganzen von Bedeutung, zum Theil erst jetzt benutzt werden können. Ueberblicken wir denn dieselbe mit Ausnahme der ersten Periode in ihren Hauptmomenten.

Wie wenig Melanchthon mit der ersten Bearbeitung der Loci zufrieden war, sagt er ausdrücklich in der kurzen Anweisung zum Studium der Theologie vom Jahre 1530, welche u. A. von Urban Regius so hoch gehalten wurde, daß er sie als Anhang in die 1536 erschienene Kirchenordnung der Stadt Hannover aufnahm. Vor Allem, heißt es dort b), müsse man sich mit dem Text der Bibel vertraut machen und zu dem Ende nach dem Aufstehen und vor dem Schlafengehen, zugleich zur eigenen Erbauung, ein oder zwei Capitel lesen, bis die ganze Bibel durchgelesen sey. Dabei seyen die Hauptstellen zu excerpiren und unter allgemeine Gesichtspuncte zu ordnen, welche den Inbegriff

a) Geschichte der prot. Dogmatik I, 23 ff.
b) Corpus Reformatorum II, 456.

der christlichen Lehre enthalten. Ein Verzeichniß derselben habe er hier und da gegeben, und sie könnten auch aus seinen Locis genommen werden. Sodann aber komme es darauf an, dieß Alles in den rechten Zusammenhang zu bringen. Dazu führe zunächst der Römerbrief, der eine, wo möglich zwei Stunden täglich zu lesen. Auf ihn folge der Galaterbrief mit Luther's Commentar, weiter der an die Kolosser mit seinem eigenen Commentar, in welchem er gleichfalls die Hauptsachen habe zusammenfassen wollen. Er würde auch seine Loci empfehlen, aber Vieles sey darin noch zu wenig durchgebildet, was er zu ändern beschlossen. Welcher Art dieß sey, könne leicht aus den Scholien zum Kolosserbrief ersehen werden, wo er einige Lehrstücke gemildert habe a). Diese Milderungen betrafen die Freiheit und Vorherbestimmung und wurden in den Visitationsartikeln von 1528, in den Scholien zu den Proverbien von 1529 und sonst gelegentlich fortgesetzt, bis 1532 der neue Commentar zum Römerbriefe erschien, welchen das Corpus Reformatorum im funfzehnten Bande b), leider aber nur in der sehr veränderten Gestalt aus dem Jahr 1540 brachte, so daß man, um Melanchthon's Anschauungen in jener Zeit genauer nachzukommen, nun doch auf die älteren Ausgaben zurückgehen muß c).

Gewiß hätte er auch während dieser Jahre bereits eine neue Bearbeitung der Loci unternommen, hätte er bei den vielen Arbeiten, welche sie anderweit mit sich brachten, Zeit

---

a) Iuberem et meos communes locos legere, sed multa sunt in illis adhuc rudiora, quae decrevi mutare. Facile tamen intelligi potest, quid mihi ibi displicet, ex meis Colossensibus, ubi locos aliquos mitigavi. — Aus dem Folgenden geht hervor, daß er schon ein Enchiridion ausgearbeitet hatte, welches in den Händen seiner Zuhörer war, aber nur als Nachschrift der Vorlesung. Vergl. Corpus Reformatorum XXI, 230.

b) S. 493 f.

c) Vgl. Galle a. a. O. S. 287.

dazu gewinnen können und sich nicht zuvörderst vollkommen klar werden wollen über die vorzunehmenden Aenderungen und deren Fassung. Dazu waren Vorlesungen das beste Mittel. Er hält sie im Sommer 1533, wie er an Brenz schreibt a), wiederholt zu diesem Zweck, und wahrscheinlich hat ihnen Bugenhagen beigewohnt.

Von ihm findet sich nämlich auf der königlichen Bibliothek zu Berlin ein Manuscript, welches außer Bruchstücken eines Commentars zum ersten Korintherbriefe (Cap. 11–15.) „Loci communes Phil." enthält und am Sonnabend nach Himmelfahrt 1533 angefangen ist. Der unermüdliche Mor. Rödiger, dem wir schon den Entwurf zu den Hypotyposen verdanken, hat dieselben mit großer Genauigkeit abgeschrieben und Bindseil sie aus seinem Nachlaß S. 253–332. im einundzwanzigsten Bande des Corpus Reformatorum mitgetheilt. Diese Nachschrift enthält mehrfache, meist durch leer gelassene Stellen und Blätter bezeichnete Lücken, welche der durch seine Amtsgeschäfte am regelmäßigen Besuch der Vorlesungen wohl öfter gehinderte Bugenhagen später offenbar ausfüllen wollte, ohne dazu zu kommen, und bricht bei dem Locus von der Prädestination, also etwas über die Mitte hinaus, ab, ist aber insofern immerhin nicht ohne Interesse, als wir so wieder in die Entstehung der ersten Ausgabe aus der zweiten Periode und mitten in Melanchthon's Vorarbeiten zu ihr hineingeführt werden.

Hier ist es ihm nun nicht mehr wie in den Hypotyposen bloß um den kurzen Inbegriff der Hauptlehren (summa locorum), sondern um einen enger zusammenhängenden Leitfaden (methodum) zu thun und er verweist

a) Corpus Reformatorum II, 661: Praelego nunc iterum locos communes, ut novam editionem atque emendationem adornem; in his etiam haec attigi — die Lehre von der göttlichen Natur in Christo.

auf Vorgänger wie Cyprian in der Enarratio in Symbolum, auf Origenes περὶ ἀρχῶν und Augustin de fide christiana. Ihnen seyen Johannes Damascenus und der Lombarde gefolgt, Letzterer jedoch, ohne in die Schrift und in die ältere Kirchenlehre einzuführen und mit ungehöriger Einmischung der Philosophie; Ersterer, indem er hauptsächlich von den Naturen in Christo handle und von der Glaubensgerechtigkeit, aber ohne die gehörige Ordnung. Sie gebe in der Hauptsache die heil. Schrift an die Hand. Wenn man in ihr die Reihenfolge der Hauptstücke erkannt habe, sey dieser sein eigener Leitfaden nicht mehr nöthig.

Die Reihenfolge wird dann so angegeben, daß sie ungefähr, was die Zahl der Artikel betrifft, die Mitte hält zwischen den Locis der ersten und denen der zweiten Periode. Rücksichtlich der Anordnung weicht sie weit mehr von jenen ab und stellt in der ersten Hälfte schon beinahe ganz diese dar; die zweite Hälfte ist kürzer und insofern anders gruppirt, als die Sacramente auf die Lehre von der Kirche folgen sollen, während dieß in der ersten Ausgabe der zweiten Periode umgekehrt ist. Nach einer nochmaligen Abweisung derer, die, wenn sie theologische Hauptstücke aufstellen, meist nur, wie in der Moral-Philosophie, die Arten der Tugenden aufzählen, und nach einer Hinweisung darauf, daß es hier viel größere Dinge, Gott und seinen durch den Sohn geoffenbarten Willen, gelte, folgt die Ausführung.

Im Ganzen ist sie, so weit bei der angedeuteten mangelhaften Beschaffenheit des Manuscripts eine Vergleichung möglich ist, der in der alsbald erscheinenden Ausgabe bereits sehr ähnlich. Wie hier werden in der Regel nach Aufstellung der Dogmen die Zeugnisse aus der Schrift angefügt, bezüglich erklärt, nur daß die Ausgabe dieselben oft in reicherer Fülle bringt. Auf der andern Seite ergeht sich Melanchthon bisweilen, wie dieß die Natur der Vorlesungen mit sich brachte, etwas ausführlicher in prak-

tischen Winken und Nutzanwendungen, z. B. da, wo er vor müßigem Dogmatisiren in der Trinitätslehre warnt a). Und doch hatte er selbst es nicht lassen können, kurz vorher in der Lehre vom Logos eine Ansicht aufzustellen, welche sicher dazu gehört, auch in die ersten Ausgaben der zweiten Periode überging, nachher aber von ihm retractirt ward b).

Auch von Servet ist schon die Rede c). Seine Bücher de trinitatis erroribus und die dialogi de trinitate waren 1531 und 1532 erschienen und vielleicht mit die Veranlassung, daß Melanchthon, der sich viel mit ihnen beschäftigte, jetzt die in den Hypotyposen zurückgestellten Lehren über die Trinität und die Menschwerdung Christi ausführlicher und im Anschluß an die Kirchenlehre behandelt. Die

a) S. 269: In his officiis agnosci et apprehendi trinitas debet. Ita firmam quandam notitiam concipiemus et utilem ad invocationem et ad exercendam fidem. Aliae otiosae speculationes neque firmam notitiam pariunt neque iuvant fidem aut invocationem, cum disputant magis, quid inter sese agant personae, quam quid nobiscum agant. Nos autem apprehendamus eas quemadmodum scriptura nobis eas proponit. Proponit autem scriptura nobis officia. In haec intueri nos iubet. Ganz ähnlich in diesem Jahr an Camerarius, Corpus Reformatorum II, 630., eine Stelle, welche Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik I, 37., wohl mit Unrecht anführt, um zu beweisen, Melanchthon habe gefürchtet, daß, wenn von diesen Lehren Abzüge gemacht würden, der Verwirrung, des Fragens und Zweifelns kein Ende seyn werde. Im Gegentheil: Zulagen über die Schrift hinaus befürchtet er.

b) S. 258: Pater intelligens de se gignit cogitationem quandam et imaginem, sicut nostrae cogitationes sunt rerum imagines, sed nos non transfundimus nostram essentiam in nostras imagines. Pater autem Deus transfundit essentiam suam in illam imaginem. Haec cogitatio vel imago vocatur verbum. Vgl. S. 354. — Von der siebenten Ausgabe an und in den gesammelten Werken heißt es: Communicat essentiam suam illi imagini. Die unten anzuführende deutsche Uebersetzung hat dagegen: „das Bild aber, da Gott der Vater sich selbst ansiehet, ist sein göttlich natürlich Wesen, das ist der Sohn."

c) S. 262 f.

scholastische Communicatio idiomatum mißbilligt er nicht, sondern zweifelt nur, ob sie die Erniedrigung des Sohnes Gottes genügend erkläre [a]).

Die bedeutendste Abweichung von den Ausgaben der zweiten Periode findet sich in den Abschnitten de causa mali et contingentia und de viribus humanis s. de libero arbitrio. Hier stimmt die Vorlesung noch ganz mit dem Commentar zum Römerbriefe von 1532 [b]). Vor Allem müssen wir im Glauben annehmen, daß Gott den Dingen gegenwärtig ist und sie erhält, und zwar wird diese Gegenwart im Glauben durch das Wort Gottes erkannt. Sodann lehrt die Schrift, daß Gott nicht Ursache der Sünde sey, sondern der Wille des Teufels und des Menschen, indem er beim Handeln es fehlen läßt und bei einem von Gott verbotenen Gegenstande nicht widersteht [c]). — Die Stellen der heil. Schrift, welche von einer Bewirkung des Bösen durch Gott zu handeln scheinen, wie die von Pharao's Verstockung, sind, wie es in einer Randbemerkung heißt, nach hebräischem Sprachgebrauch nur von einer Zulassung zu verstehen [d]). —

Beim liberum arbitrium handelt sich's nicht darum, wie Gott alle endlichen Dinge in der ganzen Natur determinirt. Weil sie sammt und sonders nach Gottes Rathschluß und der Vorherbestimmung geschehen, leugnet Zwingli den freien Willen. Aber das gehört nicht hierher, wo die Sünde und die Beschaffenheit unserer Natur in Frage kömmt, damit ihr gegenüber die Wohlthat Christi erkannt werden könne. Hiervon abgesehen, schreiben wir dem Willen fast

---

a) S. 266.

b) Vergl. Galle, S. 293.

c) S. 272: Voluntas diaboli aut hominis deficiens in agendo aut non resistens in obiecto prohibito a Deo. Denn so muß es heißen und non darf offenbar nicht fehlen.

d) S. 273: „Indurat Pharaonem" verba sunt permissionis — nicht promissionis, wie durch einen Schreib- oder Druckfehler steht.

eben so viel als die Philosophen zu. Im Hinblick darauf aber ist klar, daß der Mensch nicht gerecht wird durch des Gesetzes Werk, daß er dasselbe, wie er von Natur ist, nicht erfüllen könne a). — Die weitere Ausführung bringt die Sache nicht zum Schluß und verräth oft noch ein unerquickliches Schwanken.

So weit es auf seinem jetzigen Standpuncte möglich war, versucht Melanchthon dann diesen Schluß in der Bearbeitung der Loci für den Druck herbeizuführen. Obgleich er die inzwischen eingetretene Ruhe auf kirchlichem Gebiet nur als etwas auf der Oberfläche Liegendes betrachtete, kaufte er die dadurch ihm geschenkten „halcyonischen Tage" doch nur um so eifriger für seine Studien aus b). Das Sendschreiben an den König von Frankreich über die Beilegung des Zwiespaltes mit der römischen Kirche c), die Verhandlungen mit Bucer über die Vereinigung im Abendmahlsstreit veranlassen ihn überdieß die kirchlichen Differenzpuncte wiederholt durchzuarbeiten, was für die neue Ausgabe der Loci nicht gleichgültig war. Im März 1535 schreibt er an Camerarius d), sie seyen nebst der Apologie unter der Presse und sein eifriges Bestreben sey, die Hauptstücke der Lehre möglichst einfach darzustellen. Nur sey zu einem so schwierigen Werke einiger Verkehr und Gedankenaustausch nöthig. Indeß bitte er ihn, ihm ein Epigramm zu machen, welches der Apologie, und wo möglich ein anderes, welches den Locis vorgesetzt werden könne.

Es ist also offenbar etwas ungenau ausgedrückt, wenn

---

a) S. 274 f.

b) Corpus Reformatorum II, 687: „Est intervallum ecclesiasticarum turbarum, sed ut in morbis oppressa natura. — 688: Dei beneficio Halcyonia sunt. Atque utinam haec tranquillitas sit diuturna.

c) a. a. O. 743—766.

d) a. a. O. 861.; vgl. an Lachmann und Myconius im April, S. 871 f.

er im März 1544 dem Freunde schreibt: „Meministi nostri theatri iudicia qualia facta sint de me, quum ante annos decem editis locis Theologicis disputassem quaedam minus horride, quam antea in ruinis monasticae doctrinae proposita fuerant" a). Und völlig im Irrthum ist Myconius, wenn er in seiner Reformationsgeschichte b), diese Ausgabe gar in das Jahr 1531 versetzt. Näher der Wahrheit kamen Hutter (Loci, p. 10.), Buddeus (Isag. theol. p. 385.) u. A., welche sie ins Jahr 1533 verlegten. Noch Andere nahmen 1536 als das Jahr ihres Erscheinens an, unter ihnen selbst Pezel und die kurfürstlichen Theologen in den Acten des altenburger Gesprächs c).

Am 13. April waren die Verse von Camerarius zu Melanchthon's und anderer Philellenen großer Befriedigung eingegangen d). Allein die Herausgabe verzögerte sich noch bis in die Mitte des Sommers, zum Theil durch ungünstige äußere Verhältnisse.

In Wittenberg hatten sich wieder Spuren der Pest gezeigt, und obgleich Luther, welcher theologischer Dekan war, darüber eher scherzte und nicht daran dachte, die Stadt zu verlassen e), so machte doch der Rector bekannt, daß man, um die Studirenden nicht der Ansteckung auszusetzen, die Universität einstweilen nach Jena, einem anerkanntermaßen gesunden Ort, zu verlegen beschlossen habe. Wem das Wohl derselben am Herzen liege, möge einem großen Theil der Docenten dorthin folgen f). Unter den letztern befand sich auch Melanchthon, der aber den zurückgebliebenen Freunden gegenüber bald beklagt, daß man sich durch ein Versehen habe vertreiben lassen. Denn die

a) Corpus Reformatorum V, 332.
b) herausgegeben von Cyprian, S. 95.
c) Balthasar, Hist. locor. th. Ph. Melanchthon. 16.
d) Corpus Reformatorum II, 868.
e) Briefe von De Wette IV, 610.
f) Corpus Reformatorum II, 890.

Stadt sey darauf nicht eingerichtet, der Aufwand groß u. s. w. a). Indeß ließ die Sache sich so schnell nicht repariren. Man mußte bis tief in den nächsten Winter hinein bleiben. Die für Melanchthon zuletzt so verdrießlichen Verhandlungen wegen seiner Reise nach Frankreich traten dazwischen. So kömmt er mit den Locis erst im August zu Stande und widmet sie von Jena aus Heinrich VIII. von England mit einer der schönsten Dedications-Episteln, die er jemals verfaßte b).

Dieß also die erste bei Joseph Clug in Wittenberg erschienene Ausgabe der zweiten Periode, welche von Strobel S. 60 f. ausführlich beschrieben, von Bindseil im einundzwanzigsten Bande des Corpus Reformatorum S. 347—560. zu Grunde gelegt worden ist. Von dem mit Melanchthon befreundeten Schotten Alex. Alesius mit nach England genommen und beim König auch vom Erzbischof Cranmer befürwortet c), brachte sie dem Verfasser außer einem huldvollen Schreiben ein Gnadengeschenk von zweihundert Ducaten ein, wofür sich dieser unter dem 1. December 1535 gebührend bedankt d). Allein von gar Manchem wurde ihm die Dedication gerade an diesen König übel gedeutet. Ungeachtet durch die Gesandtschaft desselben an die wittenberger Theologen zu ihr eine bestimmte Veranlassung gegeben, ja ungeachtet die ausdrückliche Aufforderung an ihn ergangen war, dem König ein Buch zu dediciren, ungeachtet er auch vorher demselben ziemlich freimüthig geschrieben und ihm die Mahnung der evangelischen Lehre dringend ans Herz gelegt hatte e), meinte man doch, mit dieser Dedication sey des Guten zu viel geschehn. Auch Luther

a) a. a. O. 894. u. ö.
b) a. a. O. 921 f. und XXI, 333 f.
c) Corpus Reformatorum II, 930.
d) Daf. 947 und 995.
e) 13. März 1535, daf. S. 861; vgl. Seckendorf, Hist. Luth. III, 111.

sollte mit ihr nicht zufrieden seyn. Melanchthon will nichts davon wissen [a]). Als er sich jedoch je länger je mehr überzeugte, daß der König des ihm gespendeten Lobes völlig unwürdig sey, wollte er „den englischen Nero" nicht ferner feiern [b]). Er läßt daher in der elften Ausgabe von 1541 den auf ihn bezüglichen Theil der Dedication weg und behandelt den übrig bleibenden, der lediglich von der Sache handelt, als Vorrede an den Leser. Von der dreizehnten Ausgabe an wird auch sie durch eine ganz neue Zuschrift ad pios et studiosos scholasticos ersetzt, wogegen noch die zu Frankfurt a. M. erschienene Ausgabe von 1620 Beides neben einander hat. Ihr ist mit Recht das Corpus Reformatorum hierin gefolgt.

Kann es nun unsere Absicht nicht seyn, im Einzelnen die materielle Differenz zwischen der Bearbeitung in dieser zweiten Periode und der ersten darzulegen, und müssen wir uns begnügen, deßhalb auf Strobel, Galle und das Corpus Reformatorum selbst [c]) zu verweisen, so werden wir doch etwas bei den Veränderungen zu verweilen haben, welche in den Ausgaben selbst bis 1541 stattfinden. Sieben derselben erschienen zu Wittenberg, eben so viele auswärts. In der Vorrede zu der in den gesammelten Werken faßt Melanchthon zusammen, was er früher oft [d]) an die Freunde geschrieben, daß er nicht bloß mit großem Fleiß, sondern auch mit sorgender Gewissenhaftig-

---

a) An Camerarius, das. 1027: Miratus sum acumen illorum, qui suspicantur Lutherum offendi dedicatione Anglica propter numerum sacramentorum, ut vocant. Ego vero nondum animadverti Lutherum alieniore esse animo etc.

b) An Stigel vom 17. Aug. 1540, Corpus Reformatorum III, 1071. Vgl. an V. Dietrich 1075. Darauf bezieht sich Stigel's Epigramm, Poemata I, 255: Dum laudandus erat, regem laudavimus Anglum etc.

c) XXI, 245 f.

d) z. B. Corpus Reformatorum II, 935. u. 1027.; III, 383. u. 586.

keit (cura et fide) die Hauptsachen gesammelt und bei der Entwickelung der Dogmen einen dialektischen Faden gebraucht habe, theils des leichteren Verständnisses wegen, theils weil, was mit dem bezeichnenden Ausdruck (proprie) und deutlich gesagt wird, durchaus gemäßigt (moderatissime) gesagt werde. Auch habe er gehofft, daß die Klarheit und Deutlichkeit der Sachen, so wie ihre Wirkung (ἐνέργεια) und die Mäßigung den Weg zur allgemeinen Eintracht bahnen würden. Ueberdieß sey, was eigentlich ausgedrückt werde, unter Voraussetzung seiner Wahrheit dauernder, als das Zweideutige und Verwickelte (intricata) a).

Das Streben nach möglichster Wahrheit und Klarheit, die Mäßigung und Friedensliebe waren die Ursachen zu den fortgehenden theils kleinen und feinen, theils umfassenderen Veränderungen und Zusätzen. So wenn die Worte „Porro cum haud dubie sit natura filius, necesse est in eo aliquid esse divinae naturae substantialiter" später lauten „aliquam esse divinam naturam" b). Aehnlich wird bei der Erklärung von Ps. 2, 7. aus „Quare aliquid Dei vere est in Christo" schon in der zweiten Ausgabe „divina natura" c); aus „spiritualia fidei exercitia" werden „spiritualis fidei exercitia" d) u. dgl. Alle diese Abweichungen der verschiedenen Ausgaben hat der neue Herausgeber selbst bis auf die Druckfehler aufs sorgfältigste unter dem Text verzeichnet. Die größeren Zusätze betreffen namentlich die Lehre von der Erbsünde und von den Engeln e). Sie sind mit kleinerer Schrift in den Text aufgenommen, während die Umbildungen und

a) Corpus Reformatorum IV, 718.
b) Corpus Reformatorum XXI, 356.
c) S. 362.
d) S. 437.
e) S. 383 und 557. Der letztere Zusatz entstand aus einer Rede, die Melanchthon am Michaelistage 1535 vor der Academiola Ienensis, wie er sie nennt, gehalten hatte.

Retractationen, z. B. bei der christlichen Freiheit und der Abendmahlslehre [a]), wieder unter demselben stehen. Doch greifen dieselben in dieser Periode nicht eben tiefer, sind auch nicht sehr zahlreich. Zwar wurde Melanchthon wegen der jetzt von ihm behaupteten Nothwendigkeit der guten Werke von den Zeloten Cordatus und Agricola angegriffen und auch der freiberger Hofprediger Schenck verleumdete ihn wegen seiner Ansicht vom Abendmahl [b]). Allein dergleichen bewog ihn noch nicht, sofort die betreffenden Lehrstücke umzuarbeiten. Die Loci der zweiten Periode bleiben im Ganzen sich ziemlich gleich.

Dieß geht auch aus der deutschen Uebersetzung derselben hervor. Wie nämlich die Hypotypoſen alsbald nach ihrem Erscheinen durch Spalatin ins Deutsche übertragen und dann noch achtmal aufgelegt wurden [c]), so fand sich auch jetzt ein Uebersetzer, der dem Werke noch mehr gewachsen war. Justus Jonas, als solcher überhaupt sehr geschätzt und von Melanchthon wegen seiner Darstellungsgabe ausdrücklich belobt [d]), gab 1536 eine deutsche Bearbeitung der Loci heraus, der die wittenberger Ausgabe von 1535 im Wesentlichen zum Grunde lag, bei der aber auch schon die des folgenden Jahres benutzt war [e]). Sie läßt die Dedication an Heinrich VIII. weg und schickt statt ihrer eine kürzere, sehr würdig gehaltene an Kurfürst Johann Friedrich voraus, in welcher

a) S. 466. und 478.
b) S. 251.
c) Corpus Reformatorum XXII, 3.
d) Corpus Reformatorum III, 308.; Knapp, Narratio de I. Iona in den Scriptis V. A. pag. 601.
e) Loci Communes, das ist, die fürnemsten Artikel Christlicher lere Philippi Melanchthon. Aus dem Latin verdeudscht durch Justum Jonam. Wittenberg bei Georg Rhaw. — Die genauere Beschreibung im Corpus Reformatorum XXII, 13.

Jonas hofft, das Buch, welches schon jetzt bei Vielen lieb gehalten sey, solle die reine christliche Lehre in den Kirchen auch bei den Nachkommen durch Gottes Hülfe erhalten helfen, ungöttlichen Rottengeistern und Secten wehren, vielen gottesfürchtigen und christlichen Herzen gewissen und starken Trost geben, daß auch die Pforten der Hölle den Reim nicht auslöschen: Verbum Domini manet in aeternum. — Die Uebersetzung schließt sich, ohne die fast sclavische Abhängigkeit Spalatin's bei den Hypotyposen zu befolgen, sehr treu an das Original. Bemerkenswerth sind außer der oben angeführten Abweichung in der Logos-Lehre nur noch drei: 1) in der Werklehre, wo Jonas für das schon angefochtene „Et tamen bona opera ita necessaria sunt ad salutem" setzt: „Und die Früchte des Glaubens sind also dazu kommen, das ewige Leben zu erlangen"; 2) in der Freiheitslehre, wo er das Citat aus Basilius: „Deus antevertit nos, vocat, movet, adiuvat; sed nos viderimus, ne repugnemus", synergistischer wiedergibt: „Wenn Du wilt, so kommt Gott zuvor, ruft und hilft uns. Wir mögen zusehn, daß wir ihm nicht widerstreben"; 3) in der Abendmahlslehre, wo die Worte: „Hac ipsa coena testatum vult, quod se ipsum nobis impertiat", ergänzt werden durch den Zusatz: „daß er uns seinen Leib und Blut wahrhaftig zu genießen gibt". Dennoch berichtet Seckendorf a), der Kurfürst habe die Uebersetzung durch Brück an Luther zur Durchsicht mit dem Bemerken abgeben lassen, die Artikel über die Rechtfertigung und das Sacrament schienen ihm zwar ziemlich gut, aber zu kurz behandelt: eine Aeußerung, die nur das Vorspiel war zu dem merkwürdigen Rescript vom 5. Mai 1537, worin dem Magister Philipp noch ganz andere Dinge zur Last gelegt werden b). — Im

a) Hist. Luth. III. Sect. 15. §. 50. Add. III.
b) Corpus Reformatorum III, 365 f.

Uebrigen ist diese Uebersetzung bis 1541 gleichfalls noch achtmal aufgelegt a), ein Beweis für ihre Verbreitung auch unter den Laien. Indeß hat der Herausgeber des Corpus Reformatorum sie so wenig als die der Hypotyposen von Spalatin mit abdrucken lassen, da sie von der der dritten Periode ganz verdrängt ward und zur Einsicht in die Entwickelung von Melanchthon's Lehrbegriff weiter nichts Wesentliches beiträgt.

Den Uebergang zu dieser Periode macht eine Ausgabe der deutschen Bearbeitung von Jonas, welche, von Melanchthon selbst „durchsehen und gebessert", 1542 in Wittenberg erschien. An die Stelle der Zuschrift an Johann Friedrich tritt hier seine eigene Vorrede an den christlichen Leser b), worin er versichert, daß er immer möglichen Fleiß gethan, die einige wahrhaftige christliche Lehre des Evangelii zusammenzufassen, damit die Ungeübten dieselbe desto leichter einnehmen und in ziemlicher Ordnung merken, betrachten und behalten könnten. „Denn dieß ist ohne Zweifel ganz gewiß und bei allen Gottfürchtigen und Verständigen beweislich, daß diese Lehre, so in unsern Kirchen öffentlich bekannt ist, eigentlich die einige, ewige, wahrhaftige Lehre ist der wahren Catholiken Kirchen Christi, gefaßt in den Propheten und Aposteln" u. s. w. Darauf folgt noch die frühere aus den lateinischen Locis übersetzte Vorrede, wogegen die beiden Hauptstücke vom Kirchenregiment und von den Engeln, welche die Ausgaben der zweiten Periode schlossen, jetzt wegfallen. Sie kehren auch in der ganzen dritten Periode nicht wieder. Uebrigens war es Melanchthon's Hauptabsicht, abgesehen von den Verbesserungen mehrerer von Jonas noch begangener Fehler, so viel möglich die theologischen Ausdrücke vom Glauben und den andern Artikeln, deren der jüngere Theolog sich

a) Corpus Reformatorum XXII, 17 f.
b) Bereits Corpus Reformatorum IV, 835 f. abgedruckt.

bei den Predigten bedienen müsse, nach ihrem eigentlichsten Sinne wiederzugeben. Man solle also, sobald man einigermaßen in der Schrift bewandert sey, dieß Buch kaufen, lesen und wieder lesen, bis man es verzehrt, verdaut und in Fleisch und Blut verwandelt habe. Und dieß werde man erreichen, wenn man in den einzelnen Predigten immer einen bestimmten Locus behandele, bis man alle so genau kenne, wie seine eigenen Finger — gewiß ein seltsamer Rath, der, wenn er von Melanchthon so gegeben wurde, wie Stephan Riccius a) ihn aufbewahrt hat, mancherlei zu bedenken gibt.

Aber der Kampf mit den Gegnern aus der römischen Kirche, die Reichstage zu Worms und Regensburg mit ihren Verhandlungen, 1540 und 1541, die oben angedeuteten fortgehenden Differenzen mit den unbedingten Anhängern Luther's, den „Lutheropithecis", welche oft lutherischer seyn wollten, als dieser selbst, veranlaßten Melanchthon, wie es zum Theil ausdrücklich bezeugt wird b), die Loci in den Vorlesungen während dieser Zeit wiederholt vorzunehmen und abermals auf eine neue Bearbeitung zu denken. Hatte er sich doch, trotz jenes scharfen kurfürstlichen Rescriptes, sogar zu den bekannten Veränderungen der augsburgischen Confession entschlossen. War sie doch mit ihnen jenen Verhandlungen zum Grunde gelegt worden und dadurch allgemeiner gebilligt. Mußte ihm doch, bei seiner strengen Gewissenhaftigkeit und seinem steten Weiterstreben, daran liegen, diese Puncte weiter auszuführen und mit dem übrigen Lehrbau in den rechten Einklang zu bringen.

---

a) In den Miscellan. num. XXXIII., aus ihnen im Corpus Reformatorum IV, 834. Es ist derselbe Riccius (Reich), der als Herausgeber des Cicero so rühmlich, später als Pfarrer zu Kahla durch die entsetzliche Geschichte mit seiner Frau auf so traurige Weise bekannt wurde.

b) Acten des altenburger Gesprächs, Fol. 182b. und 319a.

So fängt er denn bereits 1543 die Ausgabe der lateinischen Loci an, welche die dritte Periode eröffnet, auch jene Jahrszahl auf dem Titel trägt, aber erst im folgenden Jahre vollendet wird und daher unter dem Artikel de ceremoniis humanis in ecclesia die Worte hat: „Nunc agitur annus a natali Christi 1544". Dadurch und durch die Stellen in den Briefen [a]) löst sich der Zweifel theils über den eigentlichen Anfang der dritten Periode, theils darüber, ob wir aus den Jahren 1543 und 1544 nur eine oder zwei Ausgaben haben. Noch Strobel nimmt das Letztere an, offenbar mit Unrecht.

Aehnlich wie in der angeführten Stelle Veit Dietrich gegenüber spricht sich Melanchthon in der neuen Vorrede, welche nun bei allen folgenden lateinischen Ausgaben bleibt, über den Zweck dieser „Loci theol. recens recogniti" aus [b]). Nachdem er einen Rückblick auf die früheren geworfen, versichert er, da er erkannt, ein wie schwieriges und gefahrvolles Werk aus gar vielen Ursachen die Erklärung der kirchlichen Lehrsätze sey, so habe er aufmerksam unterrichtete und von Gott gelehrte (θεοδίδακτοι) Ausleger gehört, mit aller Sorgfalt die Lehre der Kirche erforscht und sich bemüht, die Sachen wahr und möglichst deutlich wiederzugeben. Er bringe keine neuen Meinungen zu Tage und halte es für das größte Uebel in der Kirche, mit Erdichtung derselben sein Spiel zu treiben und von der prophetischen und apostolischen Schrift, wie von dem wahren Consensus der Kirche abzuweichen. Er folge aber der Lehre der wittenbergischen und der mit ihr verbundenen Kirchen, welche Lehre ohne Zweifel der Consensus der katholischen Kirche Christi sey, d. h. aller Unterrichteten

a) An V. Dietrich, Corpus Reformatorum V, 375., vom 4. Mai 1544: „Accedit mihi ad quotidianas occupationes — labor recudendi locos theologicos, qui nunc eduntur uberiores et nitidiores" etc., vgl. an Camerarius, das. 311. und 492.

b) Corpus Reformatorum V, 499. und XXI, 601.

(eruditorum) in dieser Kirche. Dabei erkenne er die Magerkeit und die Flecken (maciem et squalorem) seiner Schriften an; und obgleich er eigentlich und klar zu reden sich bemühe, könne doch, zumal bei dem so weiten Umfange der Sachen und so großer Kürze, bisweilen etwas dunkel oder nicht passend genug ausgedrückt seyn. „Deßhalb entziehe ich mich dem Urtheil unserer Kirchen nicht. Denn sie halte ich für die wahre Kirche Gottes, verehre sie mit wahrer Pietät, werde mich nie von ihnen trennen und unterwerfe meine Worte, Schriften und Handlungen ihrem Urtheil." Mithin die alte römisch-katholische Formel, nur übergetragen auf die evangelische Kirche, die aber hier vorzugsweise als Theologen- und Lehrkirche gefaßt wird. Er sollte nur zu bald erfahren, wie die, welche sich allein für diese Kirche hielten, mit ihm verfuhren.

Die Artikel selbst reduciren sich jetzt auf vierundzwanzig, indem, der besseren Uebersicht wegen, mehrere öfters in einen zusammengezogen werden, und schließen mit dem von der christlichen Freiheit, wozu aber seit der dreizehnten Ausgabe wieder ein Locus de coniugio kömmt. Von der sechzehnten ab sind die unten noch zu berührenden definitiones theologicae angehängt. — Während des sechzehnten Jahrhunderts erschienen diese Loci der dritten Periode besonders vierunddreißig-, bei Melanchthon's Lebzeiten fünfundzwanzigmal, außerdem achtmal in dem Corpus doctrinae Misnicum (Philippicum) und zweimal in Melanchthon's gesammelten Werken. — Oetzer ließ sie 1828 aus der basler Ausgabe von 1561 abdrucken. Wie ungenügend aber seine Ausgabe ist, darüber war man bald einverstanden a). Das Corpus Reformatorum bringt sie b) nach der letzten von Melanchthon selbst besorgten Ausgabe, Leipzig 1559, so, daß die Abweichungen der verschiedenen

a) Hall. Allgem. Lit.-Zeit. 1829. Suppl. Nr. 13 f.
b) XXI, 601—1106.

Ausgaben hauptsächlich aus den früheren, seltener aus den spätern verzeichnet werden — hier offenbar das allein richtige Verfahren. Außerdem hat der Herausgeber neben einer genauen Beschreibung sämmtlicher Editionen versucht, dieselben nach Familien zu ordnen und nachzuweisen, welches bloße Abdrücke aus andern sind und welchen sie in diesem Falle folgen. Es hat dieß aber seine großen Schwierigkeiten, indem einige sich der ursprünglichen Ausgabe genau anschließen, andere, wie die im Corpus Phil., an einigen Stellen von ihr abweichen, noch andere um Vieles freier verfahren, und zwar dieß Alles zum Theil noch bei Melanchthon's Leben, weßhalb er sich mit Recht über die Willkür beklagen konnte, mit welcher man die besten Erzeugnisse seines Geistes behandelte, um so mehr, da es bei den bald entbrennenden adiaphoristischen und übrigen Streitigkeiten oft auf die richtige Fassung der einzelnen Worte ankam und die Parteiwuth der Gegner keine Gelegenheit verschmähte, um ihm Heterodoxie der schlimmsten Art aufzubürden.

Indem ich mich wegen des Fortschrittes in Melanchthon's Lehrentwickelung überhaupt wieder auf Galle und Gaß beziehe, hebe ich doch rücksichtlich der drei Puncte, um die es sich dabei hauptsächlich handelt, Folgendes hervor.

Zuerst: die Stelle, um derentwillen Melanchthon des förmlichen Synergismus angeklagt wurde, findet sich erst in der achten, 1548 zu Leipzig erschienenen Ausgabe, seitdem aber auch, mit Ausnahme der neunten, in allen, auch in den gesammelten Werken und im Corpus doctrinae. Und in der That, obgleich er vorsichtig genug immer nur von einer actio des Menschen in Bezug auf die Bekehrung, nicht von einer operatio oder cooperatio spricht, so kömmt es doch im Wesentlichen so ziemlich darauf hinaus, wenn er ganz ähnlich wie Erasmus sagt[a]), die Alten schon hätten

a) Corpus Reformatorum XXI, 659: „Ideo veteres aliqui dixerunt,

zum Theil den freien Willen im Menschen als die Fähigkeit erklärt, sich der Gnade zuzuwenden, d. h. er hört die Verheißung, versucht ihr zuzustimmen und legt die Sünden ab, die gegen das Gewissen sind. Dergleichen geschieht nicht bei den Teufeln. Also werde der Unterschied zwischen ihnen und den Menschen wohl erwogen. Noch deutlicher wird das durch Betrachtung der Verheißung. Da dieselbe allgemein ist und in Gott nicht entgegengesetzte Willen sind, so muß in uns irgend eine Ursache des Unterschiedes liegen, warum Saul verworfen, David angenommen wird, d. h. es muß in diesen beiden irgend eine verschiedene Thätigkeit seyn. Darauf werden als die drei Ursachen der Bekehrung das Wort Gottes, der heil. Geist und der Wille genannt, die auch schon in der ersten Ausgabe dieser Periode aufgeführt werden, der Wille jedoch nur als nicht völlig müßig, sondern gegen seine Schwachheit anstrebend (non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae). Daß damit die frühere Prädestinationslehre unbedingt aufgegeben war, liegt auf der Hand.

Sodann der Locus von den guten Werken. Er wird in Vergleich mit früher sehr ausführlich, in fünf Fragen behandelt a): 1) quae opera facienda sint, 2) quomodo fieri possint, 3) quomodo placeant, 4) cur facienda

---

liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Talia non fiunt in diabolis. Fient autem haec illustriora considerata promissione. Cum promissio sit universalis nec sint in Deo contrariae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abiiciatur, David recipiatur, i. e. necesse est, aliquam esse actionem dissimilem in his duobus. Haec dextre intellecta vera sunt et usus in exercitiis fidei et in vera consolatione, cum acquiescunt animi in filio Dei monstrato in promissione, illustrabit hanc copulationem caussarum: verbi Dei, spiritus sancti et voluntatis."

a) S. 762—800.

sint; 5) quod sit discrimen peccatorum, cum necesse sit fateri, quod in hac vita maneant peccata in sanctis. — Durch das Ganze zieht sich der an die Spitze gestellte Grundgedanke hin: „Obedientia nostra, h. e. iustitia bonae conscientiae seu operum, quae Deus nobis praecepit, necessario sequi reconciliationem debet". — Es hat aber, so vielfach auch die Frage im interimistischen und majoristischen Streit ventilirt wurde, der ganze Abschnitt keine weitere wesentliche Veränderung erlitten.

Eben so verhält sich's mit dem Lehrstück vom Abendmahl. Zwar in Vergleich mit der zweiten Periode wird es jetzt doppelt so ausführlich besprochen und im Einzelnen mehrfach modificirt a). Aber wozu sich Melanchthon seit der Abfassung der Augustana vor Allem durch die Lehre der alten Kirche bewogen fand und was er, besonders bei den Verhandlungen zu Schmalkalden, zu Wittenberg über die Concordie und zu Regensburg weiter ausgebildet hatte, das wird hier während der ganzen dritten Periode unverändert von ihm festgehalten. Nachdem er von den Ursachen gesprochen, weßhalb den Verheißungen immer äußere Gebräuche beigefügt sind, folgen vier Capitel: Quomodo instituta sit coena Domini, quibus prosit manducatio, qui sint ad eam admittendi und de abusu et profanatione Sacramenti. — Der Kern des verhältnißmäßig kurzen ersten Capitels liegt in den Worten: „Nec est inane spectaculum, sed Christus revera adest dans per hoc ministerium suum corpus et sanguinem manducanti et bibenti", mit Berufung auf die älteren Kirchenlehrer. Hierbei lassen es die lateinischen Loci von 1543 bis 1559 durchweg.

Endlich die Definitionen vieler im kirchlichen Gebrauch vorhandenen Worte, welche Melanchthon in den Jahren 1552 und 1553 erst zu Torgau, wohin die Universität

a) S. 476 f., vgl. mit 861—876.

wieder der Pest wegen ausgewandert war, dann zu Wittenberg in seinen Vorlesungen gab [a], die seit der zweiten leipziger Ausgabe der Loci von 1553 sich in allen lateinischen finden und auch in die dritte Ausgabe des Examen ordinandorum übergehen. Seiner ganzen Art nach legte er einen hohen Werth auf diese Erklärungen und hat, was den Ausdruck betrifft, an ihnen verhältnißmäßig am meisten gebessert und gefeilt. Allein wie wir sie jetzt [b] übersehen, gehen die Veränderungen weit weniger auf die Sachen, und wo sie es thun, mehr auf sittliche und psychologische Begriffe. Doch hängt der merkwürdige Zusatz bei „Notitiae sunt actiones mentis et cerebri, quibus formantur imagines, quae sunt lumen, quo res monstrantur", wohl mit der oben berührten Modification in der Logos-Lehre zusammen. „Hoc ita fieri" — heißt es [c] — „manifestum est; quomodo fiat, nondum scimus, sed in illa aeterna academia discemus. Interea consideremus hoc mirandum opus Dei in hominibus et discamus, hanc formationem imaginum nobis inditam esse, ut aliquo modo cogitemus, filium Dei esse imaginem aeterni patris cogitatione genitam, ut inquit Ep. ad Hebr. 1, 3." etc.

Natürlich konnte die weitere Ausbildung der lateinischen Loci seit 1543 nicht ohne Einfluß auf die deutsche Bearbeitung bleiben, sobald es wieder zu neuen Ausgaben von dieser kam. Dieß geschah zuerst 1544, wo man sich aber noch möglichst eng an die von 1542 anschloß und sogar die durch einige Zusätze aufgehobene Gleichzahl der Blätter wieder herzustellen suchte [d]; sodann 1549 und 1550, wo vorzüglich nur das Hauptstück vom Gebet verändert ward.

---

a) Corpus Reformatorum VII, 1047.
b) XXI, 1075—1106.
c) S. 1084.
d) Corpus Reformatorum XXII, 23 f.

Sonst zerfallen diese Ausgaben in zwei Theile, deren erster mit der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen schließt, worauf der zweite mit dem Hauptstück von der Taufe beginnt. Und wie die Uebersetzung im Wesentlichen durchaus die von J. Jonas ist, so steht er auch als ihr Urheber ohne weiteren beschränkenden Zusatz noch auf dem Titel a).

Anders wird es seit 1553. — Schon im April 1552 schreibt Melanchthon von einer neu begonnenen Ausgabe der deutschen Loci, deren Druck er beschleunigen solle b). Die Verlegung der Universität nach Torgau kam dazwischen und im November erst ist er mitten in der Sache, aber auch mit einer durchgreifenderen Verbesserung beschäftigt, weil die frühere Uebersetzung den Sinn noch häufig verfehlt habe c). — Die wirkliche Herausgabe, um derentwillen er andere Arbeiten liegen lassen mußte, verzögerte sich dann noch bis zum nächsten März, wo er das Buch an Georg v. Anhalt sendet mit der Bemerkung, es enthalte in den letzten Artikeln keine Veränderungen, desto mehr in den ersten, wo es hoffentlich klarer geworden sey. Doch werde er in der nächsten Ausgabe, wenn er sie erlebe, noch Einiges hinzufügen d).

Jene Veränderungen betreffen vorzüglich die Artikel von Gott, von der Sünde, von den menschlichen Kräften und dem freien Willen, vom Unterschied des alten und neuen Testaments und von der christlichen Freiheit, letztern auch insofern, als er umgestellt ist. Allein weit entfernt, daß Melanchthon sich nur mit einer Revision der Uebersetzung begnügt hätte, stoßen wir auf eine förmliche Umarbeitung, sowohl in materieller als formeller Hinsicht. Da-

---

a) S. 25 f.

b) An Georg v. Anhalt, Corpus Reformatorum VII, 981: „Typographi urgent, ut pertexam inchoatam editionem locorum Germanicorum."

c) An Moller, a. a. O. 1137.

d) Corpus Reformatorum VIII, 29. und 58.

her auch der Titel „Loci Theologici Etwa von D. Justo Jona in Deutschesprach gebracht, jetzund aber im M. D. LIII jar von Philippo Melanchthon widerumb durchsehen", ein Titel, der von nun an bleibt. Daher auch, daß Melanchthon übrigens das Ganze als ein völlig neues Werk behandelt. Denn statt der schon seit 1542 weggefallenen Dedication an Kurfürst Joh. Friedrich finden wir jetzt eine an „die ehrbare und tugendsame Frau Anna, des hochgelahrten Herrn Joachim Camerarii Hausfrau". Weil sie in rechter Gotteserkenntniß und Anrufung lebe und ihre tugendsamen Kinder auch dazu aufziehe, möge ihnen diese Arbeit in deutscher Sprache nützlich seyn, in welcher er eine Anleitung dem jungen Volke zur Erklärung der fürnehmsten Namen gleich als einen Catechismum zusammengezogen [a]). Also der populäre und praktische Zweck wie früher, aber sehr erweitert und keine besondere Erwähnung des ersten Uebersetzers, dem Melanchthon wohl überhaupt jetzt etwas ferner getreten war. Denn der letzte übrigens sehr herzliche Brief an J. Jonas ist aus dem Anfange des J. 1552 [b]). Im Frühjahr 1553 aber, wo Melanchthon jene Dedication verfaßt, war Jonas wieder in Jena, und es ist bekannt, wie man es hier Melanchthon nicht vergessen konnte, daß er sich nicht hatte entschließen mögen, der neu aufkeimenden Hochschule seine Kraft und die Autorität seines Namens zu widmen.

Je weniger sich nun die nächste Ausgabe mit der Jahrszahl 1554 von der vorigen unterscheidet, wenn sie überall eine ist [c]), desto sorgfältiger legte Melanchthon seit dem Jahre 1555 seine nachbessernde Hand an und zog von da ab die deutschen Loci selbst den lateinischen vor [d]). Aehn-

a) Corpus Reformatorum VIII, 33.; XXII, 45 f.
b) Corpus Reformatorum VII, 927.
c) Strobel S. 179.
d) An Chyträus, Nov. 1555, Corpus Reformatorum VIII, 607:

liches wird von Strigel berichtet. Allein im Allgemeinen muß man doch anders geurtheilt haben, wenn auch der Absatz ins Ausland und der Umstand in Anschlag zu bringen ist, daß in den durchweg lateinischen Vorlesungen auf den Universitäten nicht wohl die deutsche Bearbeitung zu Grunde gelegt werden konnte. Von ihr erschienen seit 1555 nur acht hochdeutsche Ausgaben, unter ihnen zwei außerhalb Wittenbergs. Außerdem ging sie in die sieben hochdeutschen Ausgaben des Corpus doctrinae Phil., so wie in das plattdeutsche Corpus Saxonicum und Pomeranicum über, erschien auch zweimal plattdeutsch besonders a). — Das Corpus Reformatorum bringt sie im zweiundzwanzigsten Bande, S. 45—636., in einem Umfange, aus welchem sich, schon ganz äußerlich angesehen, die Erweiterung im Vergleich mit der lateinischen ergibt. Dabei ist die wittenberger Ausgabe von 1558 wieder als die letzte von Melanchthon selbst besorgte zu Grunde gelegt, die Abweichung der übrigen aber ebenfalls theils, wo sie bedeutender ist und ganze Partieen betrifft, mit veränderter Schrift in, theils unter dem Texte angegeben und so das Ganze zu einem Abschluß gebracht, welcher kaum etwas zu wünschen übrig läßt b). Die Köthe'sche Ausgabe im vierten Theil der von ihm besorgten Auswahl von Melanchthon's Schriften, 1829, wird dadurch antiquirt.

Fragen wir nach dieser Uebersicht, wie sich Luther

„De editione Germanici scripti, in quo utcunque summam doctrinae ecclesiasticae complexus sum, totam rem tuo iudicio permitto. Si existimas [vergl. S. 599.], illam nostram lucubrationem profuturam esse ecclesiis, nequaquam prohibeo edi, seu dialecto vestrae viciniae seu nostrae. Et iudico recentem Germanicam editionem meliorem esse libro Latine scripto, cui titulus est Loci theologici."

a) Strobel, S. 183.

b) Selbst sprachlich bietet die Vergleichung manches Interessante. So haben die selbständigen Ausgaben in der Vorrede noch Sindfluth, die im Corpus Phil. bereits Sündfluth. An die Stelle von Schaffung tritt nach und nach Erschaffung, Versammlung an die Stelle von Sammlung u. dgl.

zu der weitern Entwickelung der Loci gestellt habe, so ist er von ihnen allerdings nicht mehr so hingenommen wie von den Hypotypposen [a]). Der Gedanke, sie für des Kanons würdig zu erklären, war überhaupt ziemlich keck und stimmt nur zu der ganzen Art des Reformators in seiner ersten Periode. Dennoch schenkt er auch den weitern Bearbeitungen seine volle Anerkennung und gedenkt ihrer namentlich in den Tischreden mit vielem Lobe. Da gibt es kein besser Buch post scripta apostolorum. In ihm lehrt, kämpft und siegt Magister Philippus. Wenn man gleich alle Patres zu Haufen trüge, würden doch keine solche Loci communes daraus u. s. w. [b]). Aehnlich die Ermahnung in dem Bericht von Matthesius, zwölfte Predigt: „Leset Locos communes Philippi neben der Biblia; das ist das schönste Buch, darin die reine Theologia richtig und ordentlich zusammen gebracht ist." So großartig und vorurtheilsfrei wußte er sich im Ganzen immer wieder über allerlei einzelne Bedenken zu erheben, die ihm theils selbst aufgestoßen, theils eingeflößt waren von Andern. Und noch in der vom 5. März 1545 datirten Vorrede zum ersten Theil der lateinischen Werke, also da, wo ihm die erste Ausgabe der dritten Periode schon bekannt war, hat Luther neben dem bescheidensten Urtheil über seine eigenen Arbeiten dem Freunde und seinem Werke ein Zeugniß ausgestellt, welches dessen Feinde später vergebens zu verdrehen und auf die Hypotypposen zu beschränken suchten [c]).

Andere, ob auch minder gewichtige, Stimmen blieben nicht zurück. Gab doch der bekannte Verfasser des Frosch-

---

a) Studien und Kritiken 1855, 1, 76.

b) Tischreden von Förstemann II, 439. Doch beziehen sich diese Aeußerungen vielleicht noch auf die Hypotypposen.

c) „Multum diuque restiti illis, qui meos libros seu verius confusiones mearum lucubrationum voluerunt editas, tum quod nolui antiquorum labores meis novitatibus obrui et lectorem a legendis illis impediri, tum quod nunc Dei gratia extant methodici libri quam plurimi, inter quos loci communes Philippi excellunt,

mäuslers, Georg Rollenhagen, Rector zu Magdeburg, 1579, also gerade da, wo sich der Abschluß der Concordien-Formel vorbereitete, und offenbar, um gegen die in ihr beabsichtigte Verurtheilung Melanchthon's wo möglich ein Gewicht in die Wagschale zu werfen, eine ganze Sammlung von Zeugnissen namhafter Lehrer für die reine Orthodoxie und Ersprießlichkeit seiner Loci heraus a). Hier stehen neben den entschiedenen Anhängern Melanchthon's, einem Strigel, Hemming, Chyträus, die, welche, wie Chemnitz und Selnecker, damals bereits schwankten, und neben diesen wieder Solche, die ihn entweder schon früher offen angefeindet hatten oder doch jetzt diesen Ton anschlugen, ein Flacius, Heßhus, Jac. Andreä. Der Letztere hatte noch 1577 in seiner Rede über Einrichtung des theologischen Studiums auf der wittenberger Universität gesagt, auch wenn Niemand sonst Melanchthon's Arbeit in den Locis anerkannt hätte, müsse Gott doch dafür reichlich Dank und Lob dargebracht werden. Und 1580 hatte er die Schamlosigkeit, eben da von der Kanzel herabzurufen, in dem Corpus doctrinae seyen offenbare Verfälschungen der reinen Lehre, ja Bubenstücke zu finden, was denn unter den Studirenden einen solchen Tumult hervorrief, daß die Gemeinde, aus Besorgniß, es sey Feuer ausgebrochen, zum Theil die Kirche verließ b). — Und auch Selnecker, der 1569 in der Vorrede zu seinem Commentar über die Genesis die reine, aus den Quellen Israels geschöpfte Lehre und Confession im Corpus doctrinae Phi-

---

quibus Theologus et Episcopus pulchre et abunde formari potest, ut sit potens in sermone doctrinae pietatis. — Quid operatus sit Dominus per hoc organum non in literis tantum, sed in Theologia, satis testantur eius opera, etsi irascatur Satan et omnes squamae eius."

a) De locorum theologicorum D. Philippi Melanchthonis orthodoxa puritate et utilitate assertio et subscriptio praecipuorum aliquot Doctorum, Frcof. ad M. 4., und abermals Görlitz 1580.

b) Strobel, S. 225.

lippicum gefunden und daſſelbe nebſt den Locis in lateiniſchen Verſen übermäßig gefeiert hatte, Er, der Melanchthon's Gegner mit den ſtärkſten Schimpfnamen bezeichnete a), konnte zehn Jahre ſpäter „nicht fürüber", war „allzu ſtark überzeugt", daß ſich der Conſenſus zwiſchen Luther und Melanchthon nicht vertheidigen laſſe b), und ward einer der eifrigſten Mitarbeiter an der Concordien-Formel. In ihr wäre der Praeceptor Germaniae mit völligem Stillſchweigen übergangen worden, hätte nicht Chyträus ſich des geliebten Lehrers angenommen und darauf gedrungen, daß er in der Vorrede wenigſtens neben Brenz, Urban Regius und Bugenhagen erwähnt würde c).

Wie verſchieden von jenen Lutheranern Calvin, der ſeine Differenz von Melanchthon nie verhehlt, ihm auch ſein Schwanken und ſeine Furchtſamkeit mehr als einmal ernſtlich vorgehalten, aber auch daran feſtgehalten hat, daß eine tiefere, aus gleicher Frömmigkeit erwachſene Vereinigung der Gemüther immer heilig und unverletzlich ſeyn müſſe d). Er veranlaßt eine franzöſiſche Ueberſetzung der Loci, indem er von jener Differenz abſieht und davon, daß dieſelben etwa ſeine Inſtitutionen in Schatten ſtellen könnten, und ſchreibt zu ihnen eine koſtbare Vorrede, in welcher er hervorhebt, wie darin Alles enthalten ſey, was zur rechten Erkenntniß Gottes und Chriſti und zu einem chriſt-

---

a) „Non melior liber est ullus post biblia Christi
Quam qui doctrinae Corpus Locique vocantur.
Hoc norunt omnes, qui dexteritate docendi
Discendique simul vera et pietate tenentur."
Abeant — heißt es weiter — ingrati cuculi, πιθηκαλώπεκες Lutheri et Philippomastiges, crabrones et fuci fabricentque alia quae possunt, si modo possunt, corpora vel potius cadavera.

b) Vgl. Semler, Einleit. zu Baumgarten's Glaubenslehre II, 151.

c) Strobel, S. 218.

d) Calv. Ep. 141. Vergl. De concordi discordia Melanchthonis et Calvini. Oratio, quam ex lege testamenti Lynckeriani habuit C. F. Eberhardt, Ienae 1855.

lichen Leben gehöre. Und zwar sey es so dargestellt, daß Große und Kleine, das aufrichtige Verlangen zu lernen vorausgesetzt, daraus guten Unterricht und Nutzen schöpfen könnten.

Noch von Strobel bezweifelt, ist diese Uebersetzung, die schon Beckhaus, welcher sie selbst besaß und dann Henry beschrieb a), im Anhange zum zweiundzwanzigsten Bande des Corpus Reformatorum, S. 665 f., ausführlicher charakterisirt. Außer der Vorrede hat der Herausgeber auch die Inhaltsanzeige und den Abschnitt des forces humaines ou du franc arbitre abdrucken lassen und nachgewiesen, daß die Uebersetzung aus der basler Ausgabe der Loci von 1545 gemacht ist, welche selbst wieder nur ein Abdruck der wittenberger Ausgabe von 1543 war. Doch dürfte auch schon die wittenberger Ausgabe von 1545 mit benutzt seyn. Die Uebersetzung erschien zum zweiten Mal 1551. — Neben ihr charakterisirt der Anhang noch die [illegible]anische Uebersetzung der Hypotypposen, welche unter dem Titel I Principii de la Theologia di Ippofilo da Terra negra zwischen 1530 und 1536 in Venedig herauskam und ein ganzes Jahr lang selbst in Rom als italiänisches Original viel verkauft und mit Beifall gelesen wurde, bis ein Franciscaner den wahren Sachverhalt entdeckte und die Exemplare fast sämmtlich verbrannt wurden; sodann die wendische und kroatische Uebersetzung der Loci von 1556 und 1561, welche letztere von dem krainer Evangelisten Primus Truber mit Unterstützung des trefflichen Hans v. Ungnad verfertigt wurde, dem Sixt in seinem Paul Vergerius kürzlich (S. 369 f.) ein so schönes Denkmal gesetzt hat. Ein letzter Abschnitt bringt reiche literarische Nachweisungen zur Geschichte der Loci, über die Commentare zu ihnen und die Compendien aus ihnen bis zu ihrer Verdrängung durch Hutter's Arbeiten. Doch hätten hier noch die Würtemberger Heerbrand und Hafenreffer erwähnt werden

a) Leben Calvin's III, 2, 209.

können, welche, zum Theil sich noch an Melanchthon anschließend, den Uebergang dazu bilden.

Von ihnen aber auch abgesehen — welche massenhafte Literatur lagert sich um die Loci und wie spiegelt sich in ihnen der dogmatische Geist nicht bloß ihres Urhebers, sondern zum guten Theil der sächsischen Reformation überhaupt! Erst dieß unbedingte kühne Vordringen auf das Eine, was Noth schien, auf die Rechtfertigung aus dem Glauben, auf die volle Gemeinschaft des Menschen mit Gott in Christus und in ihm allein, und im Vergleich damit Zurückstellung, ja Vernachlässigung alles Andern. Dann mehr und mehr Heranziehung des übrigen dogmatischen Stoffes, vorzugsweise an der Hand und in der Reihenfolge der in der Schrift bezeugten Offenbarungsthatsachen und mit möglichst engem Anschluß an die Lehre der alten Kirche einerseits, andererseits mit Fernhalten des speculativen und Festhalten des anthropologischen Standpunctes. Ferner zunehmende Berücksichtigung d[illegible]us diesem Standpuncte sich ergebenden Forderungen und Bedürfnisse, daher auch fortgehende Milderung dogmatischer Härten und das Bestreben, durch dieß Alles zuletzt die Gemeinde zu erbauen, welches in der deutschen Bearbeitung der Loci aus der dritten Periode einen so bedeutungsvollen Ausdruck fand. Da aber die Gemeinde noch überwiegend als in der reinen Lehre zu unterrichtende gefaßt, da dabei vielfach mit den aus der Scholastik ererbten Begriffen gearbeitet wurde, so brechen die Keime des Dogmatismus, welche sich schon in der zweiten Periode der Loci wahrnehmen lassen, immer mehr durch, wuchern in der andern Hälfte der dritten Periode unter den häuslichen Zwistigkeiten der sächsischen Reformation üppig empor und überwuchern endlich in der Theologie der Concordien-Formel und ihrer Vertreter Melanchthon's Loci so völlig, daß im siebzehnten Jahrhundert auf sie auch in ihrer spätern Gestalt nur wenig, auf den Keim, aus welchem sie selbst erwachsen waren, so gut wie gar keine Rücksicht genommen wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die exegetische Grundlage der Gesetzgebung über Ehescheidung.

Von

W. Bäumlein,

Ephorus des theologischen Seminars in Maulbronn.

Es verdient gewiß volle Anerkennung, daß in der neuesten Zeit ein Streben durch unsere deutsche evangelische Kirche geht, christlichen Grundsätzen ihre ungeschmälerte Geltung innerhalb der bürgerlichen Gesetzgebung zu sichern, und es ist zu wünschen, daß im Bewußtseyn von der Macht der christlichen Wahrheit dieses Streben, das ein so weites Feld der Wirksamkeit noch vor sich hat, von immer umfassenderen Erfolgen begleitet werden möge.

Daß auch die Gesetze über die Ehe gegründet seyn müssen auf die Lehre, die unseres Glaubens und Lebens Grund seyn soll, bedarf keines Beweises. Diejenige Anschauungsweise, welche in den Aussprüchen Christi und seiner Apostel über die Ehe sich ausspricht, muß nothwendig auch die Grundlage der bürgerlichen Ehegesetze bilden. Wenn schon in dieser Ueberzeugung die Mahnung lag, eine schlaffe oder leichtfertige Gesetzgebung zu reformiren, so mußten auch die traurigen Erfahrungen über den Verfall des Familienlebens das Bedürfniß nahe legen, dem Ernst und der sittlichen Strenge des Christenthums in den Ehegesetzen ihren rechten Ausdruck zu geben. — Von diesem Gesichtspunct aus kann auch, wie mir scheint, nicht mit Olshausen

(Commentar zu Matth. 5, 32. und 19, 9.) zu Gunsten der bürgerlichen Praxis angeführt werden, daß „die äußere Kirche als sichtbares Institut unmöglich als das dargestellte Ideal der βασιλεία τοῦ θεοῦ betrachtet werden könne", daß darum auch „die Einrichtungen der äußern Kirche nicht den idealen Anforderungen der βασιλεία entsprechen können"; es kann auch nicht, wie Harleß (Ethik, 1. Aufl. S. 227.) geneigt schien, die Strenge des christlichen Grundsatzes auf eine innere Verpflichtung zurückgeführt und auf diejenigen beschränkt werden, „die auch der inneren Geistesgemeinschaft des Erlösers angehören" (Olshausen, S. 212.). Denn keinem Zweifel kann es unterliegen, daß Christus in den Geboten, welche die Bergpredigt bei Matth. zusammenfaßt, nicht etwa nur ein Ideal darstellen wollte, dessen Realisirung erstrebt werden solle, sondern Gebote, die von der Gemeinschaft seiner Jünger jetzt schon zu erfüllen seyen. Anders kann der Gegensatz des ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν zu dem ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, die Stiftung eines neuen Bundes im Unterschiede von dem alten, nicht verstanden werden. Ueberdieß liegt in der gemeinsamen Behandlung der Ehesachen durch kirchliche und weltliche Obrigkeit die Anerkennung, daß hier die Grundsätze der christlichen Kirche, d. i. die Grundsätze ihres Herrn und Hauptes, in Anwendung kommen sollen.

Indessen, je entschiedener die bürgerliche Gesetzgebung eines christlichen Staates unter die Norm christlicher Lehre gestellt wird, um so sorgfältiger muß demgemäß vor allen Dingen ermittelt werden, welches denn die Grundsätze des Christenthums sind. Hier scheint man nun in Betreff der Ehescheidung das exegetische Ergebniß zu rasch als ausgemacht betrachtet zu haben, während sich doch gegen die gewöhnliche Annahme, nach dem Ausspruch Christi sey von der Kirche die Scheidung nur im Fall des Ehebruchs zu gestatten, von verschiedenen Seiten begründete Bedenken erheben. — Diese Bedenken sollen hier geltend gemacht werden, nicht weil ich meinte, damit etwas Neues zu geben,

sondern weil ich es für dienlich halte, an etwas zu erinnern, was man in dem erneuten Bemühen, die Gesetze über Ehescheidung in christlichem Sinn zu reformiren, übersehen zu haben scheint.

Wir gehen wohl am besten von Matth. 19, 3 ff. aus. In Vergleichung mit Matth. 5, 32. erscheint jene Stelle vollständiger und durch eine besondere Veranlassung motivirt, während in der Bergpredigt der Ausspruch Christi als ein verwandtes Beispiel über die Grundsätze des neuen Bundes im Verhältniß zu denen des alten eingereiht scheinen kann, ohne daß er ursprünglich hieher gehörte. In Vergleichung mit Mark. 10, 2 ff. gebührt dem Bericht des Matthäus großentheils der Vorzug genauerer Vollständigkeit und einer naturgemäßen, in sich wahrscheinlichen Ordnung. Was wir sonst in den Erzählungen des Matthäus, verglichen mit denen des Markus, wahrnehmen, daß sie die individuellen Züge des Letzteren in ein abstracteres, allgemeineres Bild zusammenfassen, das gilt hier von Markus im Verhältniß zum Matthäus.

In jener Hauptstelle nun spricht Christus auf die Frage der Pharisäer, ob man (nach den Lehren der Schule Hillel's) aus jeder Ursache die Frau entlassen dürfe, den Grundsatz aus: ὃ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. Er leitet denselben ab aus der auf göttlicher Bestimmung beruhenden Zusammengehörigkeit der Geschlechter, welche in dem einzelnen geschlossenen Ehebund also vollzogen wird, daß nicht mehr eine Zweiheit von Personen, sondern nur Eine Persönlichkeit vorhanden ist. — Wir dürfen μία σάρξ, wenn dieses auch eigentlich nur die Leiblichkeit bezeichnet, dennoch im Gegensatz von οὐκέτι εἰσὶ δύο und mit Rücksicht auf die ganz verwandte Stelle Eph. 5, 28—33. ohne Bedenken von der Einheit der Persönlichkeit verstehen; denn die paulinische Stelle führt, mit Berufung auf denselben alttestamentlichen Ausspruch, recht eigentlich die Idee Christi weiter aus, und wenn Christus unter Hinweisung

auf die göttliche Ordnung, welche die Geschlechter zu gegenseitiger Ergänzung auf einander bezog, nur im Allgemeinen die in der Ehe dargestellte menschliche (physische und moralische) Einheit geltend macht, so stellt Paulus, indem er die eheliche Verbindung zwischen Weib und Mann mit der Verbindung zwischen der Kirche, als dem Leibe, und Christus, als dem Haupte, vergleicht, insbesondere die höhere sittliche Einheit in ihr volles Licht.

Wie nun ein solches Zusammenwachsen eines doppelten Lebens in Eines naturgemäß und in voller Wahrheit nur einmal stattfinden kann, so liegt es in der Idee einer solchen Vereinigung, daß sie an und für sich unauflöslich ist. So stellt denn Christus, auf das Wesen der Ehe blickend, schlechthin das Gebot auf: ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω. Es darf gewiß nicht übersehen werden, daß Christus diesen Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe zunächst ohne Einschränkung hinstellt, aber eben so wenig, daß er doch nachträglich auf eine Ausnahme eingeht. Zwar in dem Bericht des Markus und der kurzen Erwähnung bei Lukas 16, 18. findet sich die Ausnahme nicht, dennoch kann die Treue des vollständigeren Berichts nicht verdächtigt werden, um so weniger, als der Grundsatz mit der Ausnahme Matth. 5, 32. wiederholt wird.

Da die Pharisäer mit dem absoluten Grundsatz die Bestimmungen des mosaischen Gesetzes Deut. 24, 1. nicht zu vereinigen vermögen a), so erklärt Jesus die im Gesetz

a) Ein Gegensatz des ἐπέτρεψεν zu ἐνετείλατο ist nicht anzunehmen, da jenes sonst an die Spitze gestellt wäre. Auch ist der Sinn von τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο κτλ. kein anderer, als: warum hat Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben und so sein Weib zu entlassen? d. i. warum ist in dem Gesetz als Bedingung der Scheidung die Ausstellung einer Urkunde angegeben? Diese Auffassung entspricht ebensowohl der Stelle Matth. 5, 31. als dem Gesetz selbst. Denn wenn auch Deut. 24. der Nachsatz und das unmittelbar Gebotene

verstattete Entlassung des Eheweibes aus der Rücksicht auf die sittliche Stufe des Volkes, welche die unbedingte Anwendung des ursprünglichen Gesetzes nicht rathsam gemacht habe. Dann erst geht Jesus auf die anfängliche Frage: *εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, und auf Beschränkungen ein, welche das in der göttlichen Bestimmung der Ehe begründete ursprüngliche Gesetz der Unauflöslichkeit unter den gegebenen Verhältnissen erleiden dürfe.

Beachtenswerth ist nun vor Allem, daß das zunächst in absoluter Gültigkeit aufgestellte Gesetz dennoch in der Anwendung eine Beschränkung erleidet, nicht bloß eine Beschränkung für den jüdischen Standpunct, sondern das *λέγω δὲ ὑμῖν κτλ.*, wenn es auch nicht nach Markus, der in Schilderung von Aeußerlichkeiten meist genauer ist, daheim im Kreise der Jünger gesprochen seyn sollte, enthält jedenfalls eine Wahrheit Christi. Fragen wir aber, was denn den Heiland bestimmte, überhaupt von der Strenge des aus dem Wesen der Ehe abgeleiteten Gesetzes (V. 6.) etwas nachzulassen, so liegt die Erklärung unstreitig darin, daß das eheliche Verhältniß, wie es nach Gottes Ordnung seyn soll, durch die Sündhaftigkeit der Menschen gestört, seinem ursprünglichen Wesen nicht entspricht.

Die Verhältnisse, welche Christus bei seiner Ausnahme voraussetzt, sind jedenfalls die damals bestehenden. Die Beziehung, in welcher (V. 9.) *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* zu (V. 8.) *Μωϋσῆς — ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν* steht, so wie der in den Worten *ὃς ἂν ἀπολύσῃ* an und für sich liegende Sinn setzt es außer Zweifel, daß von einem auf dem eigenen Entschluß und Recht des Mannes (bei Mar-

---

erst in V. 4. enthalten ist und וְדָבַק לְאִשְׁתּוֹ V. 1. noch zum Vordersatz gehört, so ist doch letzteres jedenfalls als mittelbares Gebot zu betrachten.

kus 10, 12. ist dieß auch auf das Weib angewendet) beruhenden Entlassen des Weibes die Rede ist.

Da dieß klar und unbestreitbar, auch von D. Paulus und De Wette ausdrücklich hervorgehoben ist, so kann man kaum begreifen, wie die wesentliche Differenz zwischen jenem Herkommen und dem in der christlichen Kirche üblichen insgemein ignorirt wird. Fassen wir die Worte Christi so auf, wie sie sich einer rein objectiven Auslegung darstellen, so gestattet Christus dem Manne (natürlich unter Beobachtung der Deut. 24. angegebenen rechtlichen Form), sein Weib λόγῳ πορνείας, aber auch nur aus diesem Grund, selbst zu entlassen. Ist nun — von dem Grunde abgesehen — dieses Recht wesentlich gleich mit der von der Kirche vollzogenen Ehescheidung? Das wird, wer auch nur einen Augenblick die Sache erwägt, nicht behaupten wollen.

Man darf nicht anstehen, zu bekennen, daß die christliche Kirche, indem sie dem Gatten das Recht überhaupt entzogen hat, seine Ehe nach eigenem Entschluß zu lösen, indem sie die Lösung wie die Schließung sich vorbehält, dem obersten Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe näher sich anschließt, als die mit Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse dem Mann (oder dem Weib) verstattete Erlaubniß, die Ehe ἐπὶ πορνείᾳ zu lösen. Oder wollen wir nicht bloß an die Spitze der Gesetze über Ehescheidung den Grundsatz von der Unauflöslichkeit der Ehe stellen, sondern auch als Ausnahme von diesem Grundsatz, einfach an dem Buchstaben des Ausspruchs Christi festhaltend, das Recht des Gatten anerkennen, ἐπὶ πορνείᾳ die Ehe zu lösen? Wir dürfen das nicht, theils weil wir nicht zweifeln können, daß damit wenigstens in unsern Verhältnissen jener höchste und wahrste Grundsatz auf die bedenklichste Weise gefährdet würde, theils weil damit einseitig nur ein Recht des Mannes angenommen wäre, nicht ebenso auch des Weibes gegenüber dem Manne, was doch sicherlich nicht in dem Geiste des Christenthums läge.

So wenig Christus die nachträglich zugefügte Einräumung in eine Linie stellt mit dem Grundsatz von der ursprünglichen und wesentlichen Unauflöslichkeit der Ehe, so wenig dürfen wir beides gleich stellen; haben wir in diesem Grundsatz die bleibende Norm für die Auffassung der Ehe anzuerkennen, so werden wir den weiteren, auf specielle, historisch gegebene Verhältnisse Rücksicht nehmenden Ausspruch nur ohne Gefährdung der obersten Regel und insoweit als Norm zu betrachten haben, als wir die positiven Anordnungen nach Analogie desselben treffen.

Wenn aber auch aus dem angeführten Grund die von Christus gemachte Concession in ihrem ganzen Wortsinn keine Anwendung auf unsere Verhältnisse erleidet, so muß uns doch, um nach ihrer Analogie verfahren zu können, ihre richtige Auffassung von Werth seyn. Hier ist nun wieder bemerkenswerth, wie die meisten Ausleger, einer dem andern folgend, πορνεία geradehin mit μοιχεία gleichbedeutend nehmen, und wie einstimmig man demgemäß als den einzigen Fall, in welchem Christus die Scheidung gestattet habe, den Ehebruch anführt. De Wette zu Matth. 5, 32. begründet dieß mit der Bemerkung: „Dieses ist s. v. a. μοιχεία (welches Wort vermieden wurde, weil μοιχᾶσθαι nachher im weiteren Sinn gebraucht wird), nicht die Unzucht vor der Ehe (Paulus), wenigstens nicht diese allein." Es ist jedoch nicht einzusehen, wie der weitere Gebrauch, wonach μοιχᾶσθαι auch das sträfliche Verhältniß mit einem fremden Ehegatten bezeichnet, nöthigen soll, den eigentlich bezeichnenden Ausdruck μοιχεία mit einem andern, minder bezeichnenden, zu vertauschen. Πορνεία, πόρνος, πορνεύω ist an und für sich von μοιχεία, μοιχεύω unterschieden, wie die Stellen Matth. 15, 19. oder Mark. 7, 21., Hebr. 13, 4. zeigen, und wenn nicht in Abrede gezogen werden soll, daß es als der allgemeinere Begriff, und überhaupt von Vergehen der Unzucht und unzüchtigem Treiben gebraucht, auch Ehebruch unter sich begreifen kann, so ist es

doch jedenfalls nicht auf μοιχεία zu beschränken, vielmehr liegt es nahe, entweder (mit D. Paulus, Comm. zu Matth. 5, 32.) πορνεία zunächst auf geschlechtliche Vergehen vor Schließung der Ehe zu beziehen, so daß die Frau verstoßen werden durfte, die sich vor ihrer ehelichen Verbindung einem anderen Manne zu eigen hingegeben hatte (nach Exod. 22, 15 f.; Deut. 22, 13 ff.), oder wenigstens (mit Stäudlin, Moral, §. 110, 4.) auf Vergehen der Unzucht vor der Ehe auszudehnen.

Unter Voraussetzung der Identität von πορνεία und μοιχεία verstehen nun die Ausleger ersteres von dem factischen Ehebruch. So sagt Olshausen zu Matth. 5, 32: „ausgenommen ist der Fall der Untreue, weil hier das ἀπολύειν als ein factisches der äußeren Trennung bereits vorhergegangen ist." Eben so De Wette, Meyer zu Matth. 5, 32. Anm., Osiander zu 1 Kor. 7, 10. Auch in den Lehrbüchern der christlichen Sittenlehre von Ammon (Th. 3. §. 195.), von Harleß wird der Ehebruch nur als ein äußerlich factischer verstanden. „Der christlichen Gesinnung", sagt Harleß §. 52. † †, „welcher Geschlechtsgemeinschaft identisch ist mit dem Eingehen persönlicher Lebensgemeinschaft, kann nur zweierlei als Trennung der Ehe erscheinen: als äußerliche Trennung der Tod oder irgend eine dem Tode gleiche factische Aufhebung der Lebensgemeinschaft durch Schuld des einen Gatten, und als innerliche Trennung der factische Ehebruch, als factische Aufhebung der in der Geschlechtsgemeinschaft gesetzten persönlichen Lebensgemeinschaft Zweier." Aber ob diese Beschränkung auf factischen Ehebruch dem Sinne Christi entspricht, läßt sich mit Recht bezweifeln. Was von seinen Jüngern als Ehebruch anzusehen sey, hat er Matth. 5, 28. deutlich ausgesprochen. Dürfen wir nun, wenn unter der πορνεία der Ehebruch zu begreifen ist, diesen anders als im Sinne Jesu auffassen? Man wird sich nicht darauf berufen können, daß Christus den Pharisäern gegen-

über (Matth. 19.) das Wort in dem herkömmlichen Sinn genommen habe; denn an und für sich ist es (vergl. auch Matth. 19, 10.) zweifelhaft, ob diese Worte vorzugsweise an die Pharisäer gerichtet waren, und jedenfalls muß, wenn Matth. 5, 31 f. von Anfang an ein integrirender Theil der Bergpredigt war, V. 32. in Uebereinstimmung mit V. 28. erklärt werden. — Wenn aber nach der hohen Idee, welche Christus und Paulus von der Ehe als der vollsten und innigsten Vereinigung zweier Personen zu einer Persönlichkeit haben, die geschlechtliche Gemeinschaft in keiner Weise allein das Wesen der Ehe ausmachen kann, darf bloß die That des Ehebruchs als factische Lösung der Ehe betrachtet werden?

Vergleichen wir mit den Aussprüchen Christi die des Apostels Paulus, so wiederholt derselbe 1 Kor. 7, 10. als ein Gebot des Herrn a): γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι — καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι, er stellt mithin eben so absolut wie Christus die Unauflöslichkeit der Ehe als höchstes Gesetz auf. Aber wie Christus nachträglich

a) Mit Rückert γεγαμηκόσι auf die Neuverehelichten zu beschränken, dürfte weder durch den Zusammenhang, da es die Verehelichten gegenüber dem ehelosen Stand (ἄγαμοι, V. 8.) bezeichnet, noch durch die Form des Perfects gerechtfertigt seyn. Zwar läßt sich nicht läugnen, daß V. 12. τοῖς δὲ λοιποῖς, weil es zunächst Gegensatz zu τοῖς δὲ γεγαμηκόσι zu seyn scheint, etwas Auffallendes hat, und freilich kann es nicht geradehin von den in gemischter Ehe Lebenden verstanden werden; vielmehr ist unter den λοιποὶ als ein besonderer Fall erst begriffen, εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον. Es scheint aber τοῖς δὲ λοιποῖς einen Gegensatz zu ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ zu enthalten, so daß der Apostel, nachdem er von denen gesprochen, die sich geschieden haben, wieder an die Uebrigen, die Verheiratheten, mit der Mahnung sich wendet, daß, wenn der Fall eintrete (der häufig eintreten konnte), daß nicht beide Ehegatten zugleich, sondern nur der Eine zum Christenthum übergetreten war, dieser die Ehe nicht aufheben solle, weil ja (V. 16.) gehofft werden könne, daß durch die Verbindung mit einem christlichen Gatten auch der Andere noch zum Christenthum bekehrt werde.

eine Ausnahme zugibt, so fügt auch Paulus hinzu: ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω. Man darf ἐὰν — χωρισθῇ nicht mit Rückert und De Wette übersetzen: „Wenn sie sich aber etwa schon getrennt haben sollte, nämlich vor Empfang der jetzigen Anordnung" (nach Rückert mit Rücksicht auf einen bestimmten Fall), denn bei einer solchen Rücksicht müßte entweder der Indicativ oder der Optativ stehen, während ἐὰν mit Conj. den Fall als noch eintretend voraussetzt. — Bemerkenswerth ist hier nun einmal, daß auch Paulus die Trennung als unabhängige eigene Entschließung und That des einen oder andern Gatten, andererseits, daß er sie nicht schlechthin als mit christlichen Grundsätzen unvereinbar behandelt. Im letzteren Falle, wenn die Nichtbefolgung des Gebotes zugleich eine Lossagung von dem christlichen Glauben enthalten hätte, würde Paulus sicherlich nicht sowohl die weitere Vorschrift: μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω, gegeben, als ausgesprochen haben, daß sie aus der christlichen Gemeinde auszuschließen sey.

Diese Vorschrift verlangt also von dem Weibe, nach der Trennung keine andere Ehe zu schließen, um immer die Möglichkeit der Aussöhnung mit dem Manne und die Erneuerung der (mithin nur temporär aufgehobenen) ehelichen Gemeinschaft sich offen zu halten, und V. 39 f. wird hinzugefügt, daß nur der Tod des Mannes ihr die Freiheit gebe, eine zweite Ehe einzugehen (Röm. 7, 2.), obwohl es auch dann nach der Ansicht des Apostels besser sey, im Wittwenstande zu bleiben.

Ein bestimmter Fall, in welchem bei christlichen Gatten die freiwillige Trennung nachgesehen werden dürfe, ist nicht namhaft gemacht; eben so wenig ist angedeutet, ob Paulus auch bei dem Manne eine Möglichkeit, das Weib zu entlassen, annehme. Dagegen wird für die Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen V. 15. der Grundsatz aufgestellt, daß, wenn der Ungläubige die Ehe mit dem gläubi-

gen Gatten seinerseits löse, der Gläubige nicht gebunden (δεδούλωται = δέδεται, V. 39.) sey, d. i. sich wieder verheirathen dürfe.

Es ist nicht meine Absicht, in die Folgerungen näher einzugehen, welche aus den voranstehenden exegetischen Ergebnissen für die bürgerliche Gesetzgebung zu ziehen wären; ja ich bin weit entfernt, hiermit die exegetische Forschung selbst für abgeschlossen zu halten; ich wollte nur, indem ich das Resultat der unbefangensten Erwägung der biblischen Aussprüche darlegte, aufmerksam machen, wie wenig man Grund hat, bei den Sätzen sich zu beruhigen, die ohne nähere Prüfung, wie es scheint, aus dem einen Lehrbuch in das andere übergehen.

Aber vielleicht darf ich zum Schluß das tiefste Bedauern aussprechen, daß die Kirche zwar die kanonischen und bürgerlichen Ehehindernisse nicht unbeachtet läßt, aber die Mittel, Ehen zu verhüten, welche von vorn herein der christlichen Idee widersprechen, welche eine reiche Quelle von Unsegen für die Gatten, die Kinder, die ganze Gesellschaft werden, nicht gefunden hat.

2.

Ueber Matthäus 18, 15—20.

Von

Chr. W. Müller,

Pastor zu Recknitz in Mecklenburg.

Nachdem die beiden hochverdienten Kritiker Lachmann und Tischendorf in ihren kritischen Ausgaben des neuen Testaments das εἰς σέ Matth. 18, 15. als Einschiebsel getilgt und so die richtige Lesart wiederhergestellt haben, gewinnt die obige Schriftstelle in mancher Hinsicht ein

anderes Ansehen und verdient um so mehr eine neue exegetische Erörterung, da noch die beiden neuesten Ausleger, Stier (die Reden des Herrn Jesu, 2. Aufl. 1852) und Meyer (Commentar über das Evangelium des Matthäus, 3. Aufl. 1853), der alten corrumpirten Lesart gefolgt sind und daher in ihrer Erklärung unseres Capitels manche unhaltbare Behauptungen aufgestellt haben.

Herr D. Meyer erklärt sich zwar gegen die Tilgung des εἰς σέ, weil die Zeugen dafür (B. Minusc. Sahid. und Orig.) zu schwach seyen, zumal nach ΗΣΗ (ἁμαρτήσῃ) die Auslassung von ΕΙΣΣΕ sehr leicht geschah, auch vorher von Sünde überhaupt, nicht von Beleidigung die Rede war. Allein diesem Ausspruch können wir durchaus nicht beistimmen. Der Zeugen für die Tilgung sind nicht viele, aber desto gewichtigere: zuerst der älteste aller Codices, der codex Vaticanus, dessen Zeugniß um so entscheidender ist, da in den beiden nächstältesten Codd. A. und C. unsere Stelle fehlt; dann die alte, aus dem dritten Jahrhunderte stammende sahidische (oberägyptische) Uebersetzung, die von den Kritikern sehr geschätzt wird; endlich Origenes, der erste Kritiker der alten Kirche. Lachmann und Tischendorf haben also nach wohlerwogenen Gründen sich für die Tilgung des εἰς σέ entschieden. Die von D. Meyer aufgestellte Vermuthung, daß εἰς σέ durch Homoioteleuton ausgefallen sey, ist offenbar ein sehr unwahrscheinlicher Nothbehelf zur Erklärung jener Auslassung a). Dagegen erklärt sich die frühzeitige Einschiebung des εἰς σὲ in den ursprünglichen Text sehr leicht durch das in V. 21. vorkom-

a) Hätten wir noch die hebräische Urschrift des Matthäus (*τὰ λόγια κυριακά*, Pap.) vor uns, wo die Worte: *ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε*, gelautet haben mögen: וְאִם יֶחֱטָא אָחִיךָ, oder vielmehr unpunctirt: ואם יחטא אחיך לך לך, so wäre das versehentliche Auslassen des ersten לך allerdings wahrscheinlicher. Allein daraus läßt sich ja auf die Gestaltung unseres griechischen Textes schwerlich ein Schluß ziehen.

mende εἰς ἐμέ. Indem man nämlich V. 21. in engen Zusammenhang mit V. 15. setzte, vermißte man hier das nothwendig scheinende εἰς σὲ und corrigirte es als ausgefallen hinein. Dabei übersah man aber, daß V. 21. mit τότε προσελθὼν eine neue Scene beginnt, die mit dem Vorhergehenden in keinem sachlichen Zusammenhange steht, da V. 15. gar nicht von persönlicher Beleidigung und Vergebung, wie V. 21. (ἀφήσω), sondern nur von Vermahnung (ἔλεγξον) eines Sünders die Rede ist, das εἰς σὲ also nur störend seyn würde, wie die künstlichen Auslegungen desselben bei Schleiermacher und Stier genugsam beweisen (vergl. Jul. Müller, deutsche Zeitschrift, 1852. S. 58. Anm.). — Berücksichtigen wir noch die Parallelstelle bei Lukas (Cap. 17, 3.), so fehlt auch hier das εἰς σὲ bei den wichtigsten Zeugen; doch ist bei der bruchstückartigen Beschaffenheit dieser Stelle im Lukas überhaupt auf diese Parallele wenig Gewicht zu legen.

Es hat aber die unbegründete Annahme, daß die Frage des Petrus, V. 21., zu der voraufgehenden Rede des Herrn (V. 1—20., besonders V. 15 ff.) in enger Beziehung stehe, auf die Kritik und Erklärung unseres Capitels von den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag den nachtheiligsten Einfluß geübt. Wegen dieser Annahme hat man nämlich nicht bloß das εἰς σὲ V. 15. in den Text hinein corrigirt, sondern auch 1) schon in alten Handschriften, wie Origenes bezeugt, die Lesart ὥρᾳ V. 1. in ἡμέρᾳ verändert, 2) das ὥρᾳ V. 1. ins Unbestimmte gedeutet (Stier) oder ihm eine falsche Beziehung gegeben (Meyer), 3) dem δὲ V. 15. nicht seine gebührende Bedeutung gelassen (Meyer), 4) namentlich die ganze Stelle (V. 15—17.) von persönlicher Beleidigung verstanden (Meyer und De Wette), 5) deßhalb den dritten Zeugen (τριῶν V. 16.) nicht finden können (Meyer), 6) das προσελθὼν V. 21. unbeachtet übergangen (Meyer) oder sich in allerhand Vermuthungen ergangen (Stier), und endlich 7) sich nicht

zu erklären gewußt, warum in den Parallelstellen Mark. 9, 38. und Luk. 9, 49. Johannes statt Petrus der Sprecher unter den Aposteln ist (Stier).

Vergegenwärtigen wir uns zuvörderst die historische Situation, wie sie unser Evangelist mit aller Genauigkeit gezeichnet hat. Als der Herr mit seinen Jüngern nach Kapernaum gekommen war (Cap. 17, 24.), und ein Jeder sich in sein Quartier begeben hatte (denn daß der Herr alle zwölf Jünger bei sich beherbergt hätte, ist nach Matth. 8, 20. nicht anzunehmen): so kamen die Einnehmer der Tempelsteuer mit ihrer Frage zum Petrus. Dieser geht darauf zu Jesu ins Haus (V. 25.) und empfängt von ihm den Befehl, mit seiner Angel ans Meer zu gehen und mit dem gefundenen Stater die Tempelsteuer an die Einnehmer zu bezahlen (V. 27.). Während nun Petrus mit der Ausführung dieses Auftrages beschäftigt, also abwesend ist, versammeln sich in eben der Stunde (ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ Cap. 18, 1.) die übrigen Jünger bei dem Herrn, der auf ihre Frage: wer doch der Größte im Himmelreich sey, ihnen eine umfängliche Belehrung und Ermahnung ertheilt (V. 2. bis 20.). Da erst kommt Petrus von der Besorgung jenes Auftrags zurück (V. 21.) und richtet nun seinerseits eine Frage an den Herrn. — Hieraus ergibt sich schon, daß zwischen der Rede des Herrn und der Frage des Petrus die angenommene Beziehung nicht stattfinden könne, weil Petrus das V. 2—20. Geredete nicht mitangehört hatte. Wer dieß nicht beachtet oder nicht zugeben will, der geräth bei der Erklärung des Uebergangs von V. 20. zu V. 21. in allerhand Verlegenheit. So meint Stier (und nach ihm Lange), Petrus habe den Schluß der Rede des Herrn (von V. 18. an) nicht mit voller Aufmerksamkeit angehört oder gar sich dadurch beschämt gefühlt. Aber diese Vermuthungen sind ebenso unwahrscheinlich als unnöthig.

Ziehen wir nun den Zusammenhang unserer Stelle mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden in Betracht,

so finden wir die Meinungen der Ausleger hierüber sehr getheilt. Während die Mehrzahl einen Zusammenhang zwischen V. 15. und dem Vorhergehenden nachzuweisen sucht, leugnen Meyer und De Wette diesen Zusammenhang aufs entschiedenste, weil vorher nicht von Beleidigungen, sondern von Verführung die Rede war, und weil die folgende Rede (von V. 15. an) sich gänzlich nicht mehr auf die μικροὶ beziehe. Dagegen nehmen sie einen engen Zusammenhang zwischen V. 15 ff. und V. 21. an, so daß in beiden Stellen von Beleidigung und Vergebung gehandelt werde. — Aber schon das δὲ V. 15. weiset auf eine Verbindung mit dem Voraufgehenden hin. Meyer sagt zwar: „Die Rede von den μικροῖς ist geschlossen, und δὲ führt zu einem ganz neuen Thema über, zur Lehre von der Versöhnlichkeit, bis V. 35." Allein die Conjunction δέ, auch wenn sie zu etwas Neuem, also von dem Vorhergehenden Verschiedenem überführt, verbindet doch immer das Verschiedene, zeigt immer an, daß das Neue zu dem Vorhergehenden in irgend welcher adversativen Beziehung stehe (vergl. Winer, Grammat. §. 57, 4.). So auch hier. Im Vorhergehenden hieß es: Versündige dich nicht gegen die Schwachen im Glauben (τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ), weder dadurch, daß du sie zum Bösen reizest (V. 6 ff.), noch dadurch, daß du sie verachtest (V. 10 ff.), noch endlich dadurch, daß du, wenn sie vom rechten Wege sich verirren, lieblos und unbekümmert sie verloren gehen lässest (V. 12 ff.). Dieser negativen Warnung folgt nun V. 15. die positive Ermahnung, dem schlechten Verhalten wird das rechte Verhalten gegen den schwachen Glaubensbruder entgegengesetzt: „wenn aber (= sondern wenn) dein Bruder sündigt, so nimm dich seiner in strafender Liebe an, vermahne ihn, damit du ihn wieder auf den rechten Weg bringest." So eng demnach V. 15. mit dem Vorhergehenden durch δὲ verbunden ist, so wenig findet mit dem Nachfolgenden (V. 21 ff.) ein sachlicher Zusammenhang

ſtatt, ſondern nur eine Verbindung durch die Zeitfolge (τότε), ſo daß mit προσελθὼν V. 21. ebenſo wie mit προσῆλθον V. 1. eine ganz neue Gedankenreihe beginnt. Die Richtigkeit dieſer Behauptung zeigt ſchon die oben dargelegte hiſtoriſche Situation unſeres Capitels, und die weitere Erörterung unſerer Stelle wird es noch klarer darthun. Daß aber Petrus bei jener Rede des Herrn nicht zugegen war, ergibt ſich auch aus der ſignificanten Bemerkung in den Parallelen Mark. 9, 38. und Luk. 9, 49., daß dießmal nicht (wie gewöhnlich) Petrus, ſondern (in ſeiner Abweſenheit) Johannes dem Herrn gegenüber das Wort ergriff. Es iſt dieß zugleich ein überraſchender Beweis für die hiſtoriſche Treue der apoſtoliſchen Tradition, indem die beiden Evangeliſten, welche die Abweſenheit des Petrus und ihre Veranlaſſung mit keinem Wort erwähnen, dennoch über das in ſeiner Abweſenheit Vorgefallene gerade ſo berichten, wie es der aus Matthäus ſich ergebenden Situation entſpricht.

Doch wir gehen zur Erklärung unſerer Stelle ſelbſt über. Sie zerfällt ihrem Inhalt nach in zwei Theile: 1) V. 15—17. die Vorſchrift oder Ermahnung des Herrn zum rechten Verhalten gegen den fehlenden Bruder in dreifacher Stufenfolge; dann 2) V. 18—20. die Begründung oder Erläuterung dieſer Vorſchrift.

V. 15. bildet die erſte Stufe für die rechte Behandlung des fehlenden Bruders. Im Einzelnen iſt hier Folgendes zu bemerken. Das ἁμαρτάνειν bezeichnet fehlen, ſündigen im Allgemeinen = dem πλανᾶσθαι V. 12. und 13.; die ſpecielle Bedeutung: beleidigen, ſündigen gegen einen Einzelnen, erhält es erſt V. 21. durch den Zuſatz εἰς ἐμέ. — Der ἀδελφός σου iſt dein chriſtlicher Mitbruder, ein πιστεύων εἰς ἐμέ (V. 6.), ohne nähere Bezeichnung, ob μικρὸς oder μέγας ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (V. 1.), worauf es hier eben nicht weiter ankommt; aber dem Zuſammenhange nach mit V. 14. iſt doch vorwiegend ein

μικρός, ein schwacher Bruder, gemeint. Jeden Menschen überhaupt, also auch den Nichtchristen, kann ἀδελφὸς hier nicht bezeichnen wegen V. 17.; auch kommt das Wort in so allgemeiner Bedeutung im neuen Testament gar nicht vor. — ὕπαγε: gehe zu ihm, suche ihn auf, entsprechend dem πορευθεὶς ζητεῖ V. 12.; warte nicht etwa, bis er zu dir kommt, seine Sünde zu bekennen und deinen Rath einzuholen, sondern unaufgefordert nimm dich seiner an. — ἔλεγξον = הוֹכֵחַ 3 Mos. 19, 17. überzeuge, überführe ihn von seiner ἁμαρτία (vergl. Joh. 8, 46.), nicht: tadle, schilt, richte, strafe ihn, sondern mit brüderlicher Liebe (ἐν πνεύματι πραότητος, Galat. 6, 1.) stelle ihm seine Sünde vor und suche ihn zu bekehren, also vermahne ihn (ἐπιτίμησον, ἵνα μετανοήσῃ, Luk. 17, 3.), und zwar μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου: unter vier Augen. — ἐάν σου ἀκούσῃ: wenn er deiner Vermahnung Gehör gibt, sein Unrecht eingesteht und Besserung verspricht. ἐκέρδησας: so hast du ihn gewonnen, nicht: als deinen Freund (wie häufig erklärt wird), sondern: für das Reich Gottes (vergl. 1 Petr. 3, 1.; 1 Korinth. 9, 19—22.), also dem Sinne nach = du hast ihn gerettet (1 Kor. 9, 22. ἵνα κερδήσω und ἵνα σώσω promiscue gebraucht), indem der Bruder sonst durch Unbußfertigkeit verloren ginge (ἀπόληται V. 14.). Das κερδαίνειν bestimmt sich hier offenbar aus dem Gegensatz von dem voraufgehenden ἀπολέσθαι. — Noch bleibt zu erwägen übrig, wer als Subject von ὕπαγε κ. τ. λ. zu verstehen sey. Nach dem Context ist die Rede an die μαθηταὶ V. 1. gerichtet. Die zweite Person Singularis drückt aber hier, wie in unzähligen Stellen, eine allgemeine Vorschrift aus, die nicht bloß den angeredeten Jüngern, sondern jedem Christen gilt. Der Wechsel des Singulars und Plurals in der Rede des Herrn scheint aber so aufgefaßt werden zu müssen, daß der Singular (V. 8. 9. 15. bis 17.) allgemeine Vorschriften für seine Bekenner gibt, der Plural aber (V. 3. 10. 18.) speciell auf die angerede-

ten Jünger sich bezieht. Vergl. das Weitere hierüber zu V. 18.

V. 16. Die zweite Stufe der Vermahnung: Wenn der Sünder deiner alleinigen Ermahnung kein Gehör gibt, so gib ihn nicht etwa als verloren auf, sondern mache einen neuen Versuch, ihn zu gewinnen, indem du mit einem oder zwei Brüdern zu ihm gehst, damit der Vorschrift des Gesetzes (Deuteronom. 19, 15.) genügt werde. — ἐπὶ στόματος = עַל־פִּי: auf der Aussage zweier oder dreier Zeugen. Die Zeugen sind aber nicht gemeint als Zeugen der begangenen ἁμαρτία (denn wie häufig könnte der Fall eintreten, daß es an solchen Zeugen durchaus fehlte!), sondern als Zeugen der geschehenen Vermahnung und eventuell der beharrlichen Unbußfertigkeit des Vermahnten, wenn die Sache nachher an die Gemeinde kommt. Daß der Bruder wirklich gesündigt hat, ist factische Voraussetzung (V. 15.) und unterliegt keinem Zweifel mehr; es handelt sich nur um die Bußfertigkeit oder Unbußfertigkeit desselben. Meyer faßt die Worte: ἵνα πᾶν ῥῆμα σταθῇ ganz unrichtig auf, indem er so erklärt: „damit jeglicher Beschwerdepunct (welcher zwischen dir und ihm obwaltet) festgestellt, d. h. Entscheidung darüber getroffen werde"; deßhalb behauptet er nachher, „das ἢ τριῶν habe in der vorhergehenden Vorschrift keine Beziehung; denn der Implorant selbst sey nicht mit als Zeuge gerechnet". Es resultirt diese unrichtige Auffassung und Behauptung aber aus der zu Grunde liegenden irrigen Voraussetzung, daß hier von persönlicher Beleidigung die Rede sey, und liefert einen neuen Beweis für die Ungehörigkeit des εἰς σὲ V. 15. Das ἢ τριῶν hat seine volle Berechtigung an unserer Stelle, wenn wir die Worte so auffassen: „damit die ganze Verhandlung (πᾶν ῥῆμα, eigentlich: jedes Wort) durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen (eventuell vor der Gemeinde) constatirt werde". — Die als Zeugen zugezogenen Brüder sollen aber natür-

lich gleichfalls versuchen, durch Vermahnung den Sünder zurechtzubringen; das beweiset αὐτῶν V. 17.

V. 17. Wenn er aber auch ihnen kein Gehör gibt, dann tritt die dritte Stufe der Behandlung ein: Anzeige an die Gemeinde und Vermahnung vor derselben. Die ἐκκλησία ist, wie μοῦ τὴν ἐκκλησίαν, Cap. 16, 18., offenbar zeigt, die Versammlung der an Jesum Glaubenden, die christliche Gemeinde, im Gegensatz von קְהַל יִשְׂרָאֵל (5 Mos. 31, 30.). Wenn Stier meint: „damals gab es noch keine Gemeinde seiner Jünger, folglich redet er von der zukünftigen", so bemerkt Meyer dagegen richtig, eine solche historische Prolepsis anzunehmen, sey willkürlich, weil ein קָהָל der Gläubigen vorhanden, wenn auch noch nicht förmlich constituirt war. Stier beruft sich zwar auf V. 20. als die buchstäblichst authentische Definition des Herrn: „Die ἐκκλησία ist, wo συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα sind", was wegen ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν nur von der Zukunft seiner vergeistigten Gegenwart zu verstehen sey. Er übersieht aber, daß mit den δύο ἢ τρεῖς συνηγμ. εἰς τὸ ἐμ. ὄν. nicht die ἐκκλησία gemeint seyn kann, da der Herr die ἐκκλησία V. 17. gerade als einen weitern Begriff von den δύο μαρτύρων ἢ τριῶν V. 16. unterscheidet. Es ist demnach unter ἐκκλησία die Gesammtheit der Gläubigen damals sowohl wie zu jeder Zeit, auf der ganzen Erde (vergl. Ephes. 1, 22.; Kol. 1, 18.) sowohl wie an jedem einzelnen Orte (Apostelgesch. 13, 1. 15, 22.) zu verstehen. Auch das Futurum οἰκοδομήσω, Cap. 16, 18., worauf sich Stier beruft, bezieht sich ebensowohl auf die Gegenwart als auf die Zukunft, indem es das fortdauernde Bauen des Herrn ausdrücken soll. — ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ: wenn er aber auch der Vermahnung der ganzen Gemeinde kein Gehör gibt, sich vor ihrer Autorität nicht beugen und von der gerügten Sünde nicht ablassen will. Was Meyer von einem Schiedsurtheil der Gemeinde sagt, paßt nicht in den

richtigen Zusammenhang, da hier von einem Urtheilfällen der Gemeinde gar nicht die Rede ist, sondern von einem Vermahnen (ἐλέγχειν, ἐπιτιμᾶν) in Gegenwart (vergl. 1 Timoth. 5, 20.) und von Seiten (2 Korinth. 2, 6.) der Gemeinde. Das Factum der ἁμαρτία braucht nicht erst durch ein Urtheil festgestellt zu werden, sondern es kommt nur darauf an, ob der Sünder der ganzen Gemeinde gegenüber bei seiner Sünde beharren und ihrer Vermahnung Trotz bieten will. Darum bedarf es auch keiner „Gewähr für das Urtheil der Gemeinde" (Meyer); es ist einfach die sittliche Macht einer vor der ganzen Gemeinde geschehenen Vermahnung (ἐνώπιον πάντων ἔλεγχος, 1 Tim. 5, 20.), vor welcher der Sünder sich beugen soll. — ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης: betrachte ihn wie den Heiden und Zöllner, d. h. siehe ihn nicht länger als ἀδελφός, als ein Glied der christlichen Gemeinde, an, die er verachtet hat, und halte keine Gemeinschaft mit ihm. Vergl. 1 Korinth. 5, 9. 11., 2 Thess. 3, 6. 14., 2 Joh. 10. 11., welche Stellen uns die praktische Bedeutung der vom Herrn gebrauchten Redeformel zeigen, die den Juden nicht ungewöhnlich war (cf. Lightfoot ad h. l.). Diese Vorschrift des Herrn gilt allerdings ihrem Buchstaben nach nur dem einzelnen Christen (σοί), der den fehlenden Bruder vergeblich ermahnt hat und nun der Bruderpflicht gegen den Verstockten entbunden ist. Da derselbe aber auch die Vermahnung der ganzen Gemeinde nicht geachtet hat, so gilt die Vorschrift ihrem Sinne nach allgemein allen Gliedern der Gemeinde und hat ihrer Wirkung nach die Ausschließung des Sünders aus der Gemeinde zur Folge (vergl. 1 Korinth. 5, 13.). Letzteres ist hier nicht geradezu ausgesprochen, weil die ganze Stelle nur von der Pflicht des einzelnen Christen gegen seinen fehlenden Mitbruder handelt, nicht aber ausdrücklich von der Bestrafung des Fehlenden, wie 1 Korinth. 5.

V. 18. folgt nun die Begründung und Erläu-

terung der im Vorhergehenden gegebenen Vorschrift. Der Herr hatte gesagt: „Wenn dein Bruder gesündigt hat und von der gerügten Sünde nicht ablassen will, so betrachte ihn als Heiden oder Zöllner, mit dem du ferner keine brüderliche Gemeinschaft zu pflegen hast.“ Er fährt fort: „Wahrlich, ich gebe euch (den angeredeten Aposteln) die Versicherung: Alles, was ihr auf Erden verbietet (als unverträglich mit der christlichen Gemeinschaft erklärt), das soll auch im Himmel verboten seyn, und Alles, was ihr erlaubt (als der christlichen Gemeinschaft nicht hinderlich und unwürdig), das soll auch im Himmel erlaubt seyn.“ Es kam nämlich bei der Vorschrift V. 15—17. offenbar darauf an, was als ἁμαρτία (V. 15. ἁμαρτήσῃ), die der christlichen Gemeinschaft unwürdig mache (V. 17.), anzusehen sey oder nicht. Darüber sollen die Apostel in Vollmacht des Herrn, und von seinem Geist geleitet (V. 20., vergl. Joh. 16, 13.), entscheiden, und ihre Entscheidung soll göttliche Autorität haben. Wie diese Vollmacht Cap. 16, 19. dem Petrus (als Wortführer der Apostel, vergl. V. 15. ὑμεῖς δὲ — — λέγετε;) ertheilt wurde zu dem Zweck, um über die Aufnahme oder Ausschließung vom Reiche des Herrn zu entscheiden, so hier allen Aposteln, auch zu dem Zweck, um über die fernere Theilnahme an diesem Reiche oder Ausschließung aus demselben, in Bezug auf einen bisherigen Bruder, entscheidende Bestimmungen zu treffen. Von dieser Vollmacht haben denn auch die Apostel entschieden Gebrauch gemacht, vergl. besonders Apostelgesch. 15, 5. 24—29. und 1 Korinth. 5, 11. — Andere Erklärungen des δεῖν und λύειν = אָסַר und הִתִּיר sind willkürlich und sprachwidrig (vergl. Meyer), da der constante Sprachgebrauch der Juden (cf. Lightfoot ad Matth. 16, 19.) diese Worte in ihrer Correlation nur in dem figürlichen Sinne von verbieten (für verboten erklären) und erlauben (für erlaubt erklären) zu fassen gestattet. Auch scheitern die meisten andern Erklärungen an dem Neutrum ὅ (Cap. 16, 19.) und ὅσα

(Cap. 18, 18.), das sich nur höchst gezwungener Weise auf Personen beziehen läßt. — Wenn aber die Ausleger (s. Meyer und Stier) die Gemeinde (mit Einschluß der Apostel) als das eigentliche Subject von δήσητε und λύσητε annehmen (wegen V. 17.), so kann ich dem nicht beistimmen. Die Gemeinde hat solche entscheidende Bestimmungen nicht zu treffen, sondern dient V. 17. nur als Zeuge und Vermahnerin. Nur den Aposteln ist solche Vollmacht gegeben, und wenn die Gemeinde jetzt über die Ausschließung eines Bruders beschließen will, so hat sie ihr Urtheil nach den von den Aposteln getroffenen Entscheidungen und Bestimmungen zu normiren, nicht aber eigenmächtig Entscheidungen zu treffen, wozu sie vom Herrn nicht autorisirt ist, da er V. 18. ausdrücklich nur zu den Aposteln redet und eine solche Autorität auch nur den inspirirten Aposteln beilegen konnte.

V. 19. fügt der Herr noch eine neue (πάλιν) Versicherung oder Verheißung (ἀμήν) hinzu, die mit dem Vorhergehenden so zusammenhängt: nicht nur eure Entscheidungen auf Erden sollen im Himmel Bestätigung finden, sondern auch euer vereinigtes Gebet auf Erden soll im Himmel Erhörung finden. Denn (V. 20.) „wo zwei oder drei versammelt sind in Bezug auf meinen Namen (zu meiner Ehre), da bin ich geistig in ihrer Mitte" und werde ihre Gedanken auf das Rechte lenken. Dieß gilt aber nicht nur von dem vereinten Gebet, V. 19., sondern auch von den ihnen V. 18. übertragenen Entscheidungen in Sachen des Herrn. Die Vereinigung im Gebet macht der Herr ihnen zur Pflicht, um der eigenmächtigen Absonderung des Einzelnen zu wehren und die Eintracht unter seinen Jüngern zu erhalten (Joh. 17, 21—23.). Uebrigens bilden die Zwei oder Drei noch keine Gemeinde, wie Meyer meint, da ἐκκλησία ein weiterer Begriff ist (vergl. S. 347.).

Schließlich bemerke ich noch, daß die sogen. Schlüsselgewalt, d. h. die Macht, Vergebung der Sünden zu

ertheilen oder zu versagen, aus unserer Stelle nach der oben gegebenen Erklärung ebenso wenig wie aus Cap. 16, 19. herzuleiten ist. Zwar ist allerdings in letzterer Stelle eine Schlüsselgewalt dem Petrus ausdrücklich verheißen, allein die hinzugefügte Erklärung des Herrn bezieht sich ebenso wenig wie unser V. 18. auf Sündenvergebung, sondern auf die Festsetzung der Bedingungen für die Aufnahme ins Reich Gottes, das unter dem Bilde eines Hauses gedacht ist (οἰκοδομήσω), zu welchem Petrus den Schlüssel erhalten soll als οἰκονόμος. Die Schlüsselgewalt im gewöhnlichen Sinne findet ihre richtige Begründung in der Stelle Joh. 20, 21—23., mit welcher man aber unsere Stelle nicht als gleichbedeutend auffassen darf. Es sind vielmehr zwei verschiedene Befugnisse, die den Aposteln in den beiden Stellen übertragen werden, nämlich 1) die Aufnahme in die ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ und die Abweisung von derselben, 2) die lösende oder bannende Zucht ihrer Mitglieder. Beides haben die Apostel geübt und waren dazu befähigt und ermächtigt vermöge der speciellen charismatischen Begabung, die sie durch die Geistesmittheilung empfingen, wobei noch zu bemerken ist, daß die Futura Matth. 16, 19. und 18, 18. auf die erst bevorstehende Ertheilung der Befugniß hindeuten, die mit der Ausgießung des heil. Geistes erfolgte.

(Geschrieben 1855.)

3.

Ueber den Märtyrer Stephanus und den Inhalt, Zweck und Gang seiner Rede; Apostelgeschichte 6. und 7.

Von

Ernst Carl Rauch,

Diakonus in Arnstadt.

Ein höchst merkwürdiger Abschnitt der Apostelgeschichte ist der, in welchem uns Stephanus im Kampfe mit, nach Apostelgesch. 7, 57. und 8, 1. wahrscheinlich pharisäisch gesinnten, Juden vorgeführt wird, und eine der wichtigsten Urkunden des neuen Testaments ist dessen Rede. Sie ist es schon deßhalb, weil wir sie für eins der ältesten Denkmäler des christlichen Geistes halten müssen, aber auch deßhalb, weil wir in ihr eine Streitrede gegen das Judenthum haben, von welchem das junge Christenthum unterdrückt zu werden in Gefahr war, und endlich ganz besonders deßhalb, weil sie die glücklichsten Wirkungen für die weitere Verbreitung des Evangeliums, wenn auch nur mittelbar, gehabt hat, Apostelgesch. 8, 1. 4. und 11, 19. Und wie wird uns der Mann beschrieben, der diese Rede gehalten hat? Als *πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, der darum, und weil sein Auftreten so folgereich für den Fortgang der christlichen Sache geworden ist, unter den sieben Diakonen als der erste aufgeführt wird, 6, 5.; als ein Mann, der *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ* 6, 8.; als ein Mann endlich, dessen Geiste und Weisheit, womit er redete, die Widersacher nicht zu widerstehen vermochten, 6, 10., und dessen sich die Juden auf alle nur mögliche Weise zu entledigen suchten, gegen den sie Ankläger aufstifteten, das Volk und den hohen Rath in Bewegung setzten und endlich falsche Zeugen auftreten

ließen, den aber Alle im hohen Rathe mit Bewunderung ansahen, 6, 11—15. Nehmen wir dazu, daß Stephanus für den von ihm vertheidigten Glauben todesmuthig, den Herrn anrufend und für seine ergrimmten Mörder um Vergebung betend, wie Christus, gestorben ist: welch' eine Wichtigkeit muß seine, des ersten Märtyrers, Rede für uns haben, und wie gerechtfertigt ist das Verlangen, zu wissen, was er darin als die Hauptsache und die Hauptgedanken zu seiner Vertheidigung ausgesprochen habe, und welches eigentlich die Behauptungen gewesen seyen, für welche er den Tod durch Steinigung erleiden mußte!

Aber hier ist leider fast Alles noch dunkel und nur die ersten Anfänge zur eigentlichen Erklärung der Rede sind bis jetzt gemacht worden, und auch diese erst seit der Zeit, wo Baur sein bekanntes Programm a) geschrieben und wenigstens einige Aufschlüsse gegeben hat, als den Inhalt des geschichtlichen Theiles der Rede den bezeichnend: quo ampliora et luculentiora fuerint Dei beneficia, eo asperiorem et alieniorem a Deo nunquam non gessisse se populum. Vorher hat man, wenn man die Andeutungen eines Calvin, daß die von Gesetz und Tempel unabhängige Erwählung des Volkes Israel darin ausgesprochen sey, und eines Grotius, daß Gottes Gnade an keinen heiligen Ort, nicht einmal an den Tempel gebunden sey, und daß die Juden, wenn sie ihre Thaten betrachteten, keinen Vorzug vor Ausländern hätten, abrechnet, kaum eine Ahnung des eigentlichen Sinnes der Rede gehabt; denn die Kirchenväter haben sie nicht ausgelegt, sondern ihre frommen Gedanken hineingetragen, und nachher hat man sich bei dem von Baur gefundenen Resultate beruhigt, und während Luger b) außerdem noch mehrere apologetische Momente in Beziehung auf Christum nachweisen zu können glaubte,

a) De orationis habitae a Stephano Act. c. VII. consilio. Tub. 1829.
b) Ueber Zweck, Inhalt und Eigenthümlichkeit der Rede des Stephanus. Lübeck 1838.

die man in der That gar nicht zu finden vermag, ist Neander[a]) bei dem von Baur Gegebenen im Ganzen stehen geblieben. Bei den Auslegern und besonders bei Kuinöl, der das Wichtigste gesammelt hat, kann man nachlesen, was sonst noch, und zwar in früheren Zeiten, als Inhalt und Zweck der Rede angegeben worden ist, z. B. Stephanus wolle zeigen, daß er nach reiflichster Ueberlegung Christ geworden sey; oder er wolle beweisen, daß ihm das A. T. noch etwas gelte; oder er erzähle, um den Sturm zu beschwören, aus der alten Geschichte des Volks, weil die auf ihre Väter stolzen Juden so etwas immer gern gehört hätten; oder er thue dar, durch Tempelcultus und Beobachtung des Gesetzes allein werde man nicht Gott wohlgefällig, und wenn sich das Volk nicht bessere, so werde der Tempel noch zerstört werden, und dergleichen mehr. Die Ausleger weichen in der Erklärung der Rede immer auf die auffallendste Weise von einander ab und gehen zum Theil, wie De Wette, so weit, daß sie der Rede einen form- und planlosen Gang zuschreiben oder behaupten, wie die Meisten, das Wichtigste eben habe Stephanus nicht sagen können, weil er unterbrochen worden sey, oder verzichten endlich ganz, wie Olshausen, auf eine bestimmte Angabe des Inhalts, weil sie sich in die Erzählung der Geschichten aus dem alten Testament nicht zu finden wissen. Es scheint fast, als halte man diese Rede für eine Hieroglyphe; und ich habe diese kurzen Angaben hier nur deßhalb angeführt, um zu zeigen, daß eine neue Untersuchung und Besprechung derselben nicht überflüssig ist, da sich auch die Inhaltsangabe Baur's in der ersten Hälfte der Rede von V. 2. bis 24. nicht als richtig bestätigt.

Warum ist aber diese Rede so dunkel? Warum weichen die Ausleger in der Angabe des Inhalts derselben so weit

a) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Hamburg 1841.

von einander ab? Zuerst schon deßhalb, weil Stephanus gewissermaßen nicht selbst redet, sondern die Geschichte für sich reden läßt. Hätte er mit eigenen Worten und bestimmt angegeben, worüber er reden und womit er sich vertheidigen wolle, so wäre es nicht möglich gewesen, so oft und von so Vielen mißverstanden zu werden. Als er redete, konnte dieses freilich so nicht der Fall seyn, weil schon der Ausdruck und die Betonung, überhaupt der lebendige Vortrag zum richtigen Verständnisse viel beitrug, und weil man bestimmt und ausführlich wußte, was er in seinen Disputationen mit den Juden 6, 9. behauptet hatte. Da wir dagegen nur den todten Buchstaben einer Rede haben, die größtentheils aus Stücken der alten Geschichte des jüdischen Volks zusammengesetzt ist, und da wir nur kurze und summarische Angaben über den Gegenstand jener Disputationen 6, 11. 13. 14. lesen, so darf man sich nicht wundern, daß man in Bestimmung des Inhalts und des Zwecks der Rede so vielfach fehlgegangen ist. Sodann haben sich auch die Ausleger immer viel zu viel mit den historischen Schwierigkeiten, die in der Rede sich finden, zu thun gemacht, um dieselben zu beseitigen, und haben darüber den Geist und die Tendenz der ganzen Rede zu wenig beachtet. Diese geschichtlichen Ungenauigkeiten 7, 2. 4. 14. 16. wird man unbedenklich ganz offen eingestehen können, weil es dem Redner, der ja nicht einen geschichtlichen Vortrag als solchen halten wollte, gar nicht so sehr genau auf Ort und Zeit der von ihm angeführten Ereignisse ankam, und weil überhaupt diese Rede nicht eine vorbereitete ist, sondern etwas Tumultuarisches an sich zu haben scheint, wie der ganze Proceß ein tumultuarischer gewesen seyn mag. Endlich hat man auch deßhalb den Inhalt und Zweck derselben nicht richtig erkannt, weil man den Ausdruck: μάρτυρας ψευδεῖς 6, 13. mißverstand. Wie viele unnütze Sachen hat man darüber geschrieben, was unter diesen falschen Zeugen zu verstehen seyn möge, da ja Stephanus ihre Aus-

sagen so gar nicht in Abrede stelle, nicht widerlege, nicht berichtige, vielmehr auf sich beruhen lasse, wo nicht gar anerkenne! Falsche Zeugen können bekanntlich solche seyn, die etwas aussagen, was sie aus Haß und Bosheit oder aus sonst einem unlauteren Wesen ganz und gar erdichtet haben. Solche können aber diese nicht seyn, weil Stephanus nichts thut, um ihre Aussagen als Lügen darzustellen, was er, wenn auch nicht seinetwegen, doch jedenfalls der Wahrheit wegen thun mußte. Falsche Zeugen können ferner solche seyn, die, was sie gehört haben, zum Nachtheile eines Angeklagten gehässig deuten, verfälschen und verdrehen, wie dieses hier gewöhnlich die Ausleger annehmen. Auch solche können aber hier nicht gemeint seyn, weil sonst Stephanus ihre Aussagen hätte berichtigen müssen, wenn er dieselben als verfälschte erkannt hätte. Falsche Zeugen können aber endlich auch solche seyn, die zwar etwas Wahres aussagen, aber doch etwas, das sie nicht selbst aus dem Munde des Angeklagten gehört haben, sondern das ihnen von Anderen, die es von ihm allerdings gehört haben, unter den Fuß gegeben worden ist. Solche sind hier gemeint; es sind falsche Zeugen und doch auch keine; ihre Aussagen sind ganz richtig, nur haben sie nicht selbst diese Aeußerungen von Stephanus gehört, sondern dieselben von denen erhalten, die mit ihm disputirt hatten, die ihm nun als Ankläger den Proceß machen wollten und dazu Zeugen brauchten. Daher heißt es auch vorher schon 6, 11: τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας· ὅτι ἀκηκόαμεν κ. τ. λ.; daher heißen die Zeugen mit Recht lügenhafte Zeugen 6, 13., und daher, weil sie doch nur aussagten, was Stephanus in seinen Disputationen 6, 7. wirklich gesagt und behauptet hatte, thut er so gar nichts, um sie der Falschheit zu zeihen, läßt vielmehr ihre Aussagen gelten oder doch auf sich beruhen, und spricht in seiner Rede ganz so, als ob sie streng die Wahrheit redeten. Darauf nämlich, daß sie das, was sie bezeugten, nicht selbst von ihm gehört hatten, kam

ihm ja gar nichts an, weil er es ja doch gesagt hatte und in Abrede stellen weder konnte noch wollte, da es seine Ueberzeugung war. Die Ausleger haben diese Bedeutung des Ausdrucks „falsche Zeugen" nicht bemerkt. Wir haben aber nun nach derselben in den Aussagen dieser Zeugen einen rechten Schlüssel zur Oeffnung des Verständnisses der Rede, was auch die besten Ausleger übersehen haben, und einen Fingerzeig auf das, was in derselben die Hauptsache ist und worauf sie abzweckt.

Was hatte nun Stephanus in den Disputationen mit den Juden 6, 9. gesagt, und wessen wird er beschuldigt und angeklagt? Wir haben zweierlei Angaben, die aber beide dasselbe bedeuten. Die zugerichteten Männer sagen 6, 11: Wir haben ihn gehört Lästerworte reden gegen Mosen und gegen Gott. Die falschen Zeugen sagen 6, 13. 14: Dieser Mensch höret nicht auf, Worte zu reden wider den heiligen Ort und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen gehöret: dieser Nazaräer Jesus wird diesen Ort zerstören und die Satzungen (Gebräuche, τὰ ἔθη) ändern, welche uns Moses gegeben hat. Beide Aussagen bedeuten dasselbe, nur ist die Sache darin von verschiedenen Seiten gefaßt, und die letztere Aussage ist überdieß vollständiger. Es ist im Ganzen dieselbe Beschuldigung, die gegen Jesum nach Mark. 14, 58., Matth. 26, 61. vorgebracht wurde, als er vor dem Hohenpriester und dem Rathe stand. Stephanus mochte, als er mit den Juden disputirte, von diesen dazu veranlaßt (ἀνέστησαν δέ τινες — συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ, also von den Juden war die Disputation ausgegangen und begonnen worden), in seinem Glaubenseifer und in seiner Begeisterung (πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου, 6, 5.) gegen die auf Gesetz und Tempel Stolzen freisinnige Aeußerungen gethan haben über und gegen den Tempelcultus und die Beobachtung des Gesetzes, und zwar des Ritualgesetzes, und gegen den Glauben an die Ver-

dienstlichkeit derselben. Er hatte wahrscheinlich Tempelcultus und Gesetzeswerke nach christlichen Ansichten in das rechte Licht gestellt, Joh. 4, 23. 24., Hebr. 7, 11. 18. 19. 10, 1—4., Röm. 8, 3., Apostelgesch. 13, 39., und hatte somit in den Augen der Juden gegen Tempel, Gesetz und Moses, ja, gewissermaßen gegen Gott selbst gesprochen, indem er in Abrede gestellt hatte, daß Gott dem Volke wegen des Tempelcultus und der Gesetzeswerke gnädig sey und das Heil gebe. Er hatte zugleich darauf hingewiesen, daß durch den Glauben an Christum und durch den religiösen Geist, den dieser in die Welt gebracht habe, der Tempel und die Gebräuche des Gesetzes fallen würden, ὅτι Ἰησοῦς καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη κτλ. 6, 14., und Geistigeres in der Gottesverehrung an deren Stelle treten würde, wie so etwas ja schon die Propheten gehofft und ausgesprochen hatten, z. B. Psalm 50, 7—15., Jes. 1, 11—18., Jer. 31, 31—35. Dieses Alles faßten die Ankläger und deren falsche Zeugen in den Worten zusammen, Stephanus habe unehrerbietig und feindselig gegen Moses und Gott, gegen das Gesetz und den heiligen Ort gesprochen und behauptet, Jesus werde den Tempel zerstören und die heiligen Gebräuche ändern. Daher die Wuth dieser wahrscheinlich pharisäischen Juden gegen ihn, die um so größer war, da sie seiner Weisheit und seinem Geiste nicht zu widerstehen vermochten, 6, 10.; daher setzten sie das Volk und die Mitglieder des hohen Raths in Bewegung, συνεκίνησαν, und schleppten ihn vor das höchste geistliche Gericht, ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον, ganz so, wie es später mit Paulus geschah. Alles dieses muß man festhalten und sich klar vergegenwärtigen, wenn man seine folgende Rede, die allerdings eine ganz treffende Vertheidigungsrede und ein Beweis von sehr großer Weisheit ist, in allen ihren einzelnen Puncten verstehen will, wie wir sehen werden.

Wollte man nun aber fragen, wie Stephanus zu diesen

freisinnigen Ansichten über Tempelcultus und Gesetzeswerke gekommen sey, so würde man mehr fragen, als sicher zu beantworten möglich ist. Man hat behauptet, auch Neander, er sey ein Hellenist gewesen, wie schon sein Name und mehr noch seine Anstellung als Diakonus für den hellenistischen Theil der Gemeinde in Jerusalem beweise, die Helleniſten aber seyen ihrer ganzen Bildung nach freisinniger, als die palästinischen Juden, gewesen. Aber aus dem Namen läßt sich mit Gewißheit nichts schließen, wie auch Neander selbst bemerkt; denn auch bei den Palästinern waren seit dem seleucidischen Zeitalter griechische Namen in Umlauf gekommen, worüber man im biblischen Realwörterbuche von Winer unter dem Artikel „Name" gründliche Belehrung finden kann. Demnach kann Stephanus eben so gut ein Palästiner gewesen seyn. Daß aber die sieben Diakonen, und unter ihnen Stephanus, nur für den helleniſtischen Theil der Gemeinde angestellt worden seyen, ist eine unerwiesene Voraussetzung; die Diakonen können eben so gut für die ganze Gemeinde angestellt worden seyn, um das sämmtliche Armenwesen zu besorgen. Das ist sogar das Wahrscheinlichste; denn die Apostel wollten mit dem Armenwesen, welches sie früher unmittelbar oder durch Mittelspersonen selbst besorgt hatten, nichts mehr zu thun haben, um nicht von der Verkündigung des Wortes dadurch abgehalten zu werden, 6, 2. 4.; daß aber schon vorher andere Diakonen für den hebräischen Theil der Gemeinde angestellt gewesen seyen, ist eine Behauptung Mosheim's a), die sich nicht beweisen läßt, weßhalb auch Gieseler in seiner Kirchengeschichte §. 24. annimmt, daß diese sieben Diakonen für das Armenwesen der ganzen Gemeinde angestellt worden seyen. Um überhaupt aber die freisinnigen Ansichten des Stephanus begreiflich

a) Commentarii de rebus christianor. ante Constantinum M. p. 118. und 139.

zu finden, braucht er nicht gerade ein Helleniſt geweſen zu ſeyn. Er war ja ein Chriſt, hatte die Apoſtel gehört und war von dieſen zum Diakonus geweiht worden, 6, 6., ſtand in der Gemeinde in Anſehen, 6, 3., und war jedenfalls als Jude ſchon mit den Schriften des alten Teſtaments ſehr bekannt geweſen, wie ſeine Rede beweiſt. In dieſen aber kommen bekanntlich ſchon ſehr häufig ſolche freiſinnige Anſichten vom Tempelcultus und den moſaiſchen Geſetzeswerken vor, wofür ich außer den ſchon oben angezogenen Stellen, Pſalm 50, 7 ff., Jeſ. 1, 11 ff., Jer. 31, 31 ff., ganz beſonders noch auf Jeſ. 58. und 66. verweiſen will. Alſo ſchon aus dem alten Teſtament laſſen ſich, abgeſehen davon, daß er bereits Chriſt war, ſeine freiſinnigen Anſichten größtentheils erklären, und es iſt nichts Auffallendes darin, daß dieſer Mann im Streite mit den unter phariſäiſchem Einfluſſe ſtehenden Juden die Aeußerungen that, die ihm von den Anklägern und Zeugen in den Mund und zur Laſt gelegt wurden. Daß er aber zu den ſiebenzig Jüngern, Luk. 10, 1., gehört und den Unterricht Jeſu genoſſen habe, iſt eine Sage, die daraus entſtanden ſeyn mag, daß man ſich über ſeine erleuchteten Anſichten verwunderte; doch kann man in derſelben auch nichts Unmögliches ſehen.

Welches iſt nun aber der Inhalt, Zweck und Gang ſeiner Rede, Cap. 7.? Daß es eine Vertheidigungsrede ſey, geht ſchon aus der voranſtehenden Frage des Hohenprieſters hervor, 7, 1: εἰ ἄρα ταῦτα οὕτως ἔχει; womit offenbar auf die Angaben und Ausſagen der Kläger und Zeugen Beziehung genommen wird. Es wäre doch höchſt ſonderbar, wenn Stephanus auf die Frage: verhält ſich das nun ſo? eine Rede gehalten hätte, die gar keine Antwort darauf gäbe und ſich auf das ταῦτα, womit auf 6, 11. und 13. zurückgewieſen wird, gar nicht bezöge; und wozu hätte er denn überhaupt geredet, wenn er ſich nicht hätte vertheidigen wollen? Dabei iſt es aber ganz einerlei und eine müßige Streitfrage, ob er in ſeiner

Rede seine Person oder seine Sache im Auge gehabt habe. Wer in seiner Lage und in einem solchen Processe seine Sache vertritt, der vertheidigt damit zugleich seine Person. Offenbar aber ist, daß er als ein wahrer Märtyrer nur seine Sache zunächst im Auge hat und von seiner Person kein Wort spricht. Was wir aber als die Hauptsache dabei ansehen müssen (und das ist es eben, was die Ausleger immer nicht bemerkt haben und weßhalb die Rede so oft mißverstanden wurde), ist dieses: Stephanus vertheidigt sich nicht bloß oder zunächst wegen seiner früheren Aeußerungen, sondern er schneidet vielmehr den ganzen Streit darüber dadurch ab, daß er die Sache nun tiefer erfaßt und, die Geschichte einfach reden lassend, Gottes freie und unverdiente Gnade und eine unbedingt-freie Erwählung nachweist und gegen die Verdienstlichkeit des Tempelcultus und der Gesetzeswerke zur Geltung bringt. Er thut dieses aber natürlich und aus leicht einzusehenden Gründen nicht in Worten und Ausdrücken, die erst viel später durch die Briefe des Apostels Paulus, wenn von Gottes freier Gnade und Erwählung die Rede war, gebräuchlich geworden sind; und wir müssen daraus schließen, daß er diese Rede wirklich und so gehalten hat, wie sie uns Lukas überliefert, und daß dieselbe nicht etwa eine eigene freie Composition des Geschichtschreibers ist. Die Rede ist also bestimmt und einfach und, wiewohl unvorbereitet, doch mit großer Umsicht und Schärfe gegen die Verdienstlichkeit des bestehenden Tempelcultus und der mosaischen Gesetzeswerke und den Glauben daran gehalten und gerichtet, indem sie Gottes freie und unverdiente Gnade und Erwählung dagegen geltend macht. Sie bewegt sich übrigens um drei Hauptgedanken, aber nicht streng in drei Haupttheilen, die völlig und fest geschieden wären, weil sie in ihrem Gange etwas Fließendes hat,

wie sich von einer unvorbereiteten Rede nicht anders erwarten läßt. Betrachtet man dieselbe nun nach dieser Inhaltsangabe und aus diesem Gesichtspuncte, so wird Alles, was darin enthalten ist, klar und verständlich, wie wir nun sehen werden, und es erscheint überall Plan und Absicht und Zusammenhang. I. Gott hat dem Abraham, dem Joseph und den Patriarchen und auch dem Moses nach freiester Erwählung freie und durch nichts verdiente Gnade erwiesen, denn es war ja selbstverständlich lange vor Tempel und Gesetz; dieselben folgten auch der Gnade und nahmen das von Gott gnädig Dargebotene nur als Empfangende an, 7, 2—34. II. Gott hat auch das jüdische, in Knechtschaft schmachtende Volk aus freier Gnade erwählt, aber es hat sich, sogar bei Stiftshütte und Gesetz, widerstrebend, ungehorsam und der Gnade unwürdig bewiesen, 7, 35—47. III. Der Prophet hat schon gegen den Tempeldienst geeifert, aber umsonst; das Volk widerstrebte immer dem heiligen Geiste, tödtend die Propheten und den Gerechten und das Gesetz nicht haltend, 7, 48—53. Das sind die Hauptgedanken der Rede, um die sich alles Uebrige gruppirt; aber sie fließen, wie schon gesagt, oft in einander, doch nur von V. 25. an, und der Redefluß wird, je weiter er fortschreitet, desto mehr zugleich anklagend und strafend. So wird der Redner, während er als Angeklagter sich vertheidigt, selbst der Ankläger des Volks und seiner Führer. Daher die Wuth der Hörer und die tumultuarische Steinigung, 7, 54 ff. Die Rede ist aber nicht eine unterbrochene, sondern eine ganz vollendete; Stephanus hatte nichts mehr zu sagen, er hat in den letzten Versen, vom 48. an, von seinem überwallenden Gefühle und von der Größe seiner Sache fortgerissen und überwältigt, Alles, was er zu sagen hatte, in wenigen Sätzen zusammengedrängt ausgesprochen und schließt mit den charakteristischen Worten: ἐλάβετε τὸν νόμον καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.

Es wird nun nur noch weniger Bemerkungen und

Nachweisungen bedürfen, um diese Angabe des Inhalts, des Zwecks und des Ganges der Rede zu rechtfertigen.

Zu I. Gott hat dem Abraham, dem Joseph, den Patriarchen und dem Moses die freieste und durch nichts verdiente Gnade erwiesen und dieselben frei erwählt, und diese konnten die Gnade, weil sie selbstverständlich weder Tempel noch Gesetz hatten, nur als Empfangende annehmen.

1. Abraham, 7, 2—8. Der Gott der Majestät, ὁ θεὸς τῆς δόξης, der also menschlicher Dienste gar nicht bedarf, weßhalb auch dieser Ausdruck sogleich vorangestellt ist, erschien dem Abraham aus freier göttlicher Gnade, denn diese war mit nichts verdient. Ob in Mesopotamien = Ur-Kasdim nach De Wette, oder in Charran, ist dem Redner für seinen Zweck einerlei; genug, es war lange vor Tempel und Gesetz, als sich Gott so gnädig erwies. Nun wird diese freie Gnade und Erwählung durch Thatsachen vom Redner in den stärksten Ausdrücken beschrieben, und es wird gezeigt, daß Abraham gar nichts dabei that, sondern Gott Alles, Abraham aber nur gläubig annahm. Man beachte die Ausdrücke: εἶπε πρὸς αὐτόν· ἔξελθε, — δεῦρο, — δείξω, — μετῴκισεν, — ἐπηγγείλατο, — ἐλάλησε, — κρινῶ ἐγώ. — καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην. Man kann Gottes freie Gnade und unverdiente Fürsorge nicht umständlicher und stärker schildern. Und wozu diese Gnade? Abraham ward erwählt, um aus dem Lande des Götzendienstes gerettet und in das gelobte Land gebracht zu werden, wo er mit seinen Nachkommen Gott frei und ungestört verehren sollte. Die traditionelle Motivirung dieser Erwählung und Berufung aus Mesopotamien gibt Josephus nach den Ansichten der damaligen Zeit, Alterthümer, 1, 7, 1. Und das Alles geschah, ehe noch Tempel und Gesetz waren, durch deren Dienst und Beobachtung eine Gnade Gottes zu verdienen gewesen wäre. Das Einzige, was Abraham bei dieser freien gnädigen Erwählung gethan hat, war und konnte nur seyn, daß er dem

Gnadenrufe im Glauben folgte. Das war es, was Stephanus zu beweisen hatte, und er beweist es aus der Geschichte.

2. Joseph und die Patriarchen, 7, 9—19. Hier wieder dieselbe Schilderung der freien fürsorgenden Gnade und Erwählung lange vor Tempel und Gesetz, wobei Alles nur von Gott ausgeht und gethan wird und die Erwählten nichts dazu thun, als daß sie das dargebotene Heil gläubig annehmen und dem Rufe der Gnade folgen. Die Ausdrücke von dieser freien Gnade sind wieder eben so charakteristisch und stark, daß die Bedeutung derselben unverkennbar ist: ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, — ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν καὶ σοφίαν, — κατέστησεν αὐτὸν ἡγούμενον, — τῆς ἐπαγγελίας ἧς ὤμοσεν ὁ θεὸς — ηὔξησεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη. Alles wird sichtbar hervorgehoben, worin sich Gottes freie Gnade so wunderbar offenbarte; und wie mag es im lebendigen, ausdrucksvollen Vortrage hervorgehoben worden seyn! Und wozu geschah alles das? Um die erwählten und mit Verheißungen reich gesegneten Patriarchen in der allgemeinen Noth zu erhalten und aus ihnen ein erwähltes Volk Gottes hervorgehen zu lassen. Es ist die freieste Gnade und Erwählung, und die Patriarchen haben sie abermals durch keinen Tempelcultus und durch keine Gesetzeswerke verdienen können; nur als Empfangende haben sie dieselbe angenommen. So läßt Stephanus die Geschichte für sich reden.

3. Moses, 7, 20—34. Gott hat den Moses lange vor Tempel und Gesetz frei erwählt und hat ihm unverdient große Gnade erwiesen und ihn aus Gnaden berufen und ist durch Moses auch dem bedrängten Volke zu seiner Rettung gnädig gewesen. Auch dazu hat weder Moses noch das Volk etwas gethan und verdient, und das Volk hat sich dabei sogar widerstrebend bewiesen. Dieser letztere Punct ist das erste Moment, wo die Rede in einen anklagenden und strafenden Ton überzugehen anfängt. Und welche

charakteristische Ausdrücke, um Gottes freie Gnade anschaulich zu machen! *Μωϋσῆς ἦν ἀστεῖος τῷ θεῷ, — ἐπαιδεύθη πάσῃ σοφίᾳ, ἦν δὲ δυνατός ἐν λόγοις καὶ ἔργοις, — ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν αὐτοῖς σωτηρίαν, — ὤφθη αὐτῷ ἄγγελος κυρίου, — ἐγένετο φωνὴ κυρίου πρὸς αὐτόν, — ἰδὼν εἶδον τὴν κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου, — ἤκουσα, — κατέβην ἐξελέσθαι αὐτούς, — ἀποστελῶ σε.* Man müßte nicht sehen, wenn man in allen diesen Ausdrücken die Absicht des Redners verkennen wollte, Gottes freie Gnade in der Erwählung und Berufung des Moses darzustellen, indem er die Geschichte dieses sagen läßt. Gott thut Alles, Moses nichts, um die Gnade zu verdienen; er nimmt nur das Geschenkte als ein im Glauben Empfangender an.

Zu II. Gott hat auch das jüdische Volk durch Moses aus freier Gnade erwählt, aber dasselbe hat sich, sogar bei Stiftshütte und Gesetz, ungehorsam, widerstrebend, treulos und der Gnade durch Unglauben unwürdig bewiesen, 7, 35—47. Dieser Hauptgedanke der Rede ist in der Darstellung nicht streng von dem vorigen geschieden, indem schon vorher des Widerstrebens des Volkes gedacht wurde, 24—27., hier aber auch noch von der dem Moses erwiesenen Gnade gesprochen wird. Die Gedanken fließen in einander, wie sich bei einer unvorbereiteten Rede, und nachdem der Redner schon wärmer geworden ist, leicht erklären läßt; aber der anklagende und strafende Ton ist hier schon weit vorherrschend. Moses stand in dem vertrautesten Umgange mit Gott, der ihn dem Volke als Erlöser (*λυτρωτήν*) sandte, er that *τέρατα καὶ σημεῖα* zum Besten des Volks, er erhielt *λόγια ζῶντα* für das Volk, es war *ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἐν τοῖς πατράσιν*, und es verherrlichte sich also Gottes freie Gnade sichtbar an Moses und dem Volke. Dieses aber war ungehorsam, wurde treulos und götzendienerisch und feierte Götzenfeste; es unterließ, Gott die Ehre zu geben, und

ehrte den Moloch. Und doch hatte es schon die Stiftshütte und das Gesetz; beide haben also ihren Zweck an dem Volke nicht erreicht, denn das Volk ist ungehorsam und widerstrebend geblieben und ist dadurch der Gnade in seinem Unglauben unwürdig geworden. Und dadurch kommt der Redner zu dem dritten Hauptgedanken der Rede, mit dem er schließt.

Zu III. Hier, 7, 48—53., ist Alles klar und tritt in seiner Beziehung und Bedeutung von selbst hervor; ich habe deßhalb nur noch Weniges dabei zu bemerken. Der Prophet schon, Jes. 66, 1 f., hat gegen den Tempeldienst geeifert (diese Bedeutung der prophetischen Stelle im Zusammenhange der Rede des Stephanus hat auch Baur richtig erkannt), ist aber auch nicht gehört worden; immer widerstrebt das halsstarrige und ungeheiligte Volk dem heiligen Geiste: es hat die Propheten und den Gerechten, den die Propheten vorher verkündigt haben, getödtet und das Gesetz nicht gehalten. Was Stephanus nur Anklagendes und Strafendes sagen konnte, das hat er in den letzten Sätzen der Rede kurz und kräftig zusammengedrängt; und so ist aus dem Angeklagten ein Ankläger geworden. Noch stellt er Gott dar in seiner hohen göttlichen Majestät, als keines Tempels bedürfend, das Volk aber als halsstarrig und ungeheiligt, σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ! und straft die alten und neuen Sünden desselben. Und damit ist die gewaltige Rede nicht unterbrochen, sondern wirklich geschlossen und zu Ende gekommen. Alles Folgende, was er noch gesprochen hat, 7, 56. 59. 60., steht mit seiner Rede in keinem engeren Zusammenhang und gehört nicht zu derselben.

Ueberschaut man nun nach dieser Erklärung über den Inhalt, Zweck und Gang der Rede das Ganze, so ist Alles im hellsten Lichte, abgeschlossen und vollendet. Durch die Frage des Hohenpriesters 7, 1: Verhält sich dieses nun so? steht die Rede im engsten Zusammenhange mit dem, was die Ankläger

und Zeugen 6, 11. 13. über seine früheren Aeußerungen ausgesagt und angegeben hatten; aber sie vertheidigt nicht nur und zunächst diese Aeußerungen, sondern geht der ganzen Streitsache auf den Grund und beweist aus der alten Geschichte des Volks, von Abraham bis auf Moses und die durch ihn aus der Knechtschaft Geretteten, eine völlig freie, durch keinen Tempeldienst und keine Werke des Gesetzes bedingte Gnade Gottes und Erwählung der Seinen; und damit war der ganze Streit, den Stephanus mit den Juden 6, 9. über die Verdienstlichkeit des Tempelcultus und der Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes und über deren Fortdauer und bleibende Geltung, 6, 14., gehabt hatte, mit einem Male völlig für den Angeklagten entschieden. Denn gibt es eine freie Gnade und Erwählung Gottes, dann kann von einer Verdienstlichkeit und bleibenden Geltung des Tempelcultus und der Gesetzeswerke nicht weiter die Rede und ein Streit seyn. Die Juden konnten den Stephanus nicht widerlegen, aber morden konnten sie ihn, und das thaten sie denn auch.

Es mag immer als eine Empfehlung meiner Erklärung dieser Rede angesehen werden, wenn ich hier noch wiederholt daran erinnere, daß ein Mann wie Calvin den Gedanken darin ausgesprochen fand, die Erwählung des Volkes Israel sey früher, als Gesetz und Tempel, und von diesen unabhängig. Und wäre Calvin damit nicht bloß und vorzugsweise bei Abraham, 2—8., stehen geblieben, sondern auch durch die übrigen Abschnitte der Rede, seinen Gedanken gehörig durchführend, fortgegangen, und hätte er als den Inhalt der Rede nicht bloß die Erwählung, sondern die freie Gnade Gottes nachgewiesen, vielleicht wäre er damit mehr beachtet worden, und wir könnten längst eine gründliche und vollständige Erklärung der ganzen Rede haben in der Weise, wie ich in Vorstehendem den Versuch gemacht habe.

Stephanus starb, aber seine Sache nicht. Er hatte von einer freien Gnade Gottes ge-

zeugt, von einer freien Erwählung aus Gnaden, und hatte dieselbe aus der alten Geschichte des Volkes nachgewiesen, und zwar unwidersprechlich nachgewiesen; und wer kann nun die Wirkungen dieses Zeugnisses auf die Gemüther der Hörer ermessen? Zunächst wurden sie freilich zur furchtbarsten Wuth, 7, 54., dadurch gereizt, die sich im Blute des Zeugen kühlte. Aber ein einmal ausgesprochener wahrer Gedanke geht nicht wieder unter. Der Wahnglaube, daß Gottes Gnade durch Tempeldienst und Gesetzeswerke bedingt sey, war zerstört; der offenbare Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum war ins Leben getreten, und es war nun endlich zum völligen Bruche zwischen beiden gekommen, zumal da Stephanus für seine Ueberzeugung den Märtyrertod hatte sterben müssen. Die Wahrheit, daß Gott auch aus einem Heidenlande, aus Mesopotamien, berufen und erwählen könne, war ausgesprochen, und Gottes freie Gnade war durch Thatsachen der Geschichte gepredigt und erwiesen. Saulus hatte den Märtyrertod des Stephanus gesehen, 7, 57. 8, 1., und seine Rede mit angehört. Vielleicht hat sie den Funken der Wahrheit in seine große Seele geworfen, der, als die Wuth vorüber war, zuerst zündete. Doch wozu ein Vielleicht? Längst heißt Stephanus der Vorläufer des Apostels Paulus, und möglicherweise hat, wie Clericus bemerkt, Augustin ein wahres Wort gesprochen: Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non habuisset. Und hiermit lege ich die Feder nieder. Statt aller weiteren Nachweisungen und Auseinandersetzungen, die doch großentheils nur Vermuthungen seyn würden, lese man nach der Rede des Stephanus in dem Sinne, wie ich dieselbe verstehen zu müssen glaube, die folgenden Capitel der Apostelgeschichte!

Recenſion.

Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums; eine reformationsgeschichtliche Monographie von **Chr. H. Sixt**, evang. Pfarrer, der Zeit in Nürnberg; mit Verger's Brustbild und 44 Originalbriefen aus dem geheimen Archive zu Königsberg in Preußen. Braunschweig (Schwetschke und Sohn). 1856. XVI. 601 SS. 8.

Das Evangelium in Italien ist seit längerer Zeit ein kirchliches Lieblingsthema für die Gegenwart geworden, und damit übereinstimmend ist auch die größere historische Theilnahme, welche sich der Reformationsgeschichte Italiens und ihren bedeutendsten Trägern zuwendet. Seit dem schätzbaren Werke von M'Crie, welches das Ganze der italiänischen Reformationsgeschichte umfaßt, haben auch Monographien, wie die von Jules Bonnet über Olympia Morata, in weitern christlichen Kreisen freundliche Aufnahme gefunden, und dasselbe läßt sich auch erwarten von der uns schon seit längerer Zeit in Aussicht gestellten Arbeit desselben Verfassers über die Herzogin Renata von Ferrara. Mit welchem Enthusiasmus das erst in neuester Zeit wieder aufgefundene Büchlein von der Wohlthat Christi, das man nun ziemlich allgemein geneigt ist, dem Aonio Paleario zuzu-

schreiben, aufgenommen worden, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Diesem Bilderkreise italiänischer Reformatoren gehört nun zum Theil auch der Mann an, dessen Biographie hier vorliegt. Wir sagen: zum Theil; denn weder ist er im strengeren geographischen Sinne des Wortes Italiäner, noch beschränkt sich seine Wirksamkeit auf die Länder welscher Zunge; seine Thätigkeit bewegt sich schon in früherer Zeit (wenn auch in einer der Reformation entgegengesetzten Richtung) auf deutschem Boden, und später wird ihm (nachdem er selbst dem Protestantismus sich zugewendet, den er zuerst bekämpfte) das protestantische Deutschland zu seiner zweiten Heimath und zum romanischen Wesen tritt er in mehrfachen Gegensatz. Man wird, wenn man die verschiedenen Convergenzen und Divergenzen dieses ἀνὴρ πολύτροπος verfolgt, fast unwillkürlich an das nomen und omen erinnert, obgleich die authentische Etymologie des Namens eine andere ist [a]). Nicht nur sehen wir ihn in drei Sprachen auftreten (der lateinischen, italiänischen und deutschen), sondern auch die drei Confessionen (wenn wir sie anders als drei bezeichnen dürfen) sehen wir ihn nacheinander durchwandern, indem er von dem römisch-katholischen Bekenntniß sich zum reformirten und von diesem zum lutherischen wendet. Es läßt sich begreifen, daß diese Wandelbarkeit, wo nicht der Gesinnung, so doch des Sinnes, sich sehr verschiedene Deutungen schon unter den Zeitgenossen mußte gefallen lassen, und daß auch die Urtheile der Nachwelt (sowohl der katholischen als der protestantischen) über ihn sehr getheilt seyn müssen. Um so verdienstlicher ist es, wenn ein deutscher Gelehrter, der sein Geschick zu monographischen Darstellungen aus dem Reformationszeitalter schon früher bekundet hat [b]), die Mühe sich nicht verdrießen läßt, auf

a) Von dem ital. verza (Wirsingstaude), wie das Wappen der Familie ausweist, s. S. 2.

b) Wir erinnern an D. Paul Eber. Heidelberg 1843.

Grundlage der vorhandenen Quellenschriften und namentlich der eigenen schriftstellerischen Erzeugnisse des Mannes, uns eine möglichst unparteiische Anschauung von dem Leben, dem Dichten und Trachten desselben zu geben. Um eine solche Arbeit nach Verdienst zu würdigen, müßte man die Acten des Processes alle selbst revidiren, müßte man überhaupt sich längere Zeit auf demselben Boden der Forschung bewegt, dasselbe Ziel mit anhaltendem Studium verfolgt haben. Das Alles kann Referent, dem die Anzeige des Buches von der Redaction übertragen wurde, nicht von sich rühmen; er bekennt offen, daß er von dem Verfasser weit mehr gelernt hat, als daß er sich bewogen fühlen könnte, ihn irgendwie in Absicht auf den behandelten Stoff eines Bessern zu belehren. Wie er daher von vorneherein auf den Anspruch eines Kritikers verzichtet, so muß er auch die Leser der „Studien und Kritiken" bitten, diese Anzeige einfach als eine Studie hinzunehmen, die er gern mit ihnen theilt, in der Voraussetzung, daß dem Einen und Andern eine Copie des Bildes in verjüngtem Maßstabe erwünscht seyn könne.

Pietro Paolo Vergerio, geb. ums Jahr 1498, stammte aus einem alten edlen Geschlechte, das zu den angesehensten Familien der uralten Stadt Capo d'Istria gehörte. Von seinen Jugendjahren wissen wir nur so viel, daß ihm drei Brüder, Aurelio, Giacomo und Giovanni Battista, zur Seite standen und daß er auf der damals noch in ihrer Blüthe stehenden Universität Padua die Rechtswissenschaft studirte, ohne dabei die schönen Künste, unter denen er besonders die Redekunst pflegte, zu vernachlässigen. Seine Absicht, in Begleitung seines Bruders Wittenberg zu besuchen und so auch mit der deutschen Wissenschaft bekannt zu werden, wurde durch den raschen Fortgang vereitelt, den die deutsche Reformation unterdessen genommen hatte a).

a) Die Sache verhielt sich so: Kurfürst Friedrich III. war bekanntlich

Er absolvirte seine Studien in Padua und bewegte sich dann eine Zeitlang an verschiedenen Orten in der weltlichen Bahn eines Richters (Podestá), bis er noch vor Eröffnung des berühmten Reichstages von Augsburg (1530) nach Rom ging, um gleich seinem Bruder Aurelio, der Geheimschreiber Clemens VII. war, in den Dienst der Kirche zu treten. Obwohl noch jung an Jahren (er zählte zweiunddreißig), ward er mit weitgehenden Vollmachten nach Augsburg entsendet, um gemeinschaftlich mit dem officiellen Legaten Campeggi auf König Ferdinand zu wirken und diesen wo möglich gegen das im Wurf liegende Nationalconcil zu stimmen. Er entledigte sich seines Auftrages zur vollen Zufriedenheit des römischen Stuhles und sah sich auch von König Ferdinand geehrt, der ihn mit Gunstbezeigungen überhäufte. Auch gefiel er sich selbst in seiner Stellung, die er seinem Freund Aretino mit den Worten bezeichnete, er sey aus einem Advocaten ein Orator geworden. Unter Paul III. ward er nach Rom zurückberufen, um über die deutschen Zustände Bericht zu erstatten. Schon jetzt soll er indeß dem Papst die Berufung eines Concils als das einzige Mittel der Beschwichtigung genannt haben.

---

erst ein großer Freund von Reliquien, deren er für seine Schloßkirche in Wittenberg eine große Anzahl aufkaufen ließ. In dieser Angelegenheit wandte er sich auch an einen deutschen Landsmann in Venedig, den Freiherrn Burckhardt von Schenck, der dort als Mönch lebte. Diesem gab Berger den Wunsch zu erkennen, mit seinem Bruder Giacomo die Universität Wittenberg zu besuchen, und bat ihn um eine Empfehlung an Spalatin. Eine solche stellte Schenck im October 1521 aus; das Schreiben ging mit den Reliquien nach Wittenberg ab; allein unter der Zeit hatten die „Heiligthümer„ ihren Werth in den Augen des Kurfürsten gar sehr verloren; man schickte sie zurück, und in Betreff der empfohlenen Brüder Berger bemerkte Spalatin einfach, man könne ihretwegen nichts versprechen. Damit waren die Unterhandlungen abgebrochen, und Pier Paolo, der sich unterdessen schon mit seinem Bruder auf den Weg gemacht hatte, aber erkrankt und wieder zurückgekehrt war, blieb nun in Padua.

Nun ward er zum zweiten Mal nach Deutschland gesendet, und zwar mit einem glänzenden Gefolge. Seine Stellung war eine höchst schwierige. Nachdem er sich eine Zeitlang am Hoflager des Kaisers aufgehalten, bereiste er die deutschen Fürstenhöfe und ließ es in Wittenberg auf eine persönliche Unterredung mit Luther ankommen, über welche Luther selbst eine Berichterstattung mit dem höchsten Humor gegeben hat (s. S. 36 ff.). Vergebens erschöpfte Verger dem muthig entschlossenen Glaubensmanne gegenüber seine Oratorenkünste, um ihn zu einer Retractation zu bewegen. War doch dieser seiner Lehre so gewiß, „als hätte er sie mit Augen gesehen", und so erklärte er auch sich ungescheut dahin, „der Nuntius, ja der Papst würden eher seinen Glauben annehmen, als er denselbigen verlassen." Wer hätte damals geglaubt, daß wenigstens in Beziehung auf den Nuntius dieses kühne Wort sich als ein prophetisches erwahren würde! Mochte immerhin Vergerio in seinem Bericht an den päpstlichen Secretär Ricalcato, den Pallavicini aufbehalten hat, sich in geringschätzigem Tone über den Augustinermönch vernehmen lassen, den er, gleich seinem Vorgänger Cajetan, „eine Bestie" nannte, mochte er sein schlechtes Mönchslatein, sein unbeholfenes, bäurisches Benehmen vornehm bespötteln — ein Stachel ist möglicherweise schon damals in seiner Seele zurückgeblieben, der erst später seine Wirkung äußerte. Auch die Audienz, die Vergerius bei dem Kurfürsten in Prag hatte, führte bekanntlich so wenig, als die Verhandlungen in Schmalkalden, zu dem erwünschten Ziele; diese scheiterten schon an der Wahl der Malstatt, indem das in Vorschlag gebrachte Mantua nicht der Ort war, da die Abhaltung eines freien Concils, wie die evangelischen Verbündeten es begehrten, sich als möglich hoffen ließ. Vergerio, der es übrigens am Aufwande diplomatischer Kunst nicht hatte fehlen lassen, kehrte unverrichteter Sache nach Rom zurück, wo man sich überzeugte, daß die Zeit des

„Unterhandelns" vorüber, die Zeit des „Handelns" gekommen sey. Vergebens suchte dann Vergerius noch im Schooße der päpstlichen Commission den Protestanten einige Zugeständnisse, namentlich in Beziehung auf die Wahl der Malstatt, auszuwirken. Er verließ eine Laufbahn, auf der wenig Lorbeeren zu ernten waren, und zog sich in den innern Kirchendienst zurück. Nachdem er nur kurze Zeit Titularbischof von Modrusium in Kroatien gewesen, ward ihm das erledigte Bisthum seiner Vaterstadt Capo d'Istria zu Theil. Somit haben wir den „päpstlichen Nuntius" hinter uns und vor uns steht der „katholische Bischof". Was wir hier über die mit Pomp vollzogene Weihe und über die bischöflichen Functionen Verger's vernehmen, wie er Kirchen, Altäre, Kerzen und Bilder weiht, Glocken tauft, den heiligen Chrisam bereitet, die Firmung vollzieht, Nonnen einkleidet, das Alles dient mit zur Vervollständigung des Zeitbildes und gewinnt ein doppeltes Interesse durch die Persönlichkeit des Handelnden selbst. Nicht lange aber sehen wir unsern Helden in diesem liturgischen Stillleben sich bewegen, das übrigens durch die Studien, die er pflegte, und durch die seelsorgerliche Amtstreue, die er übte, eine wohlthuende Ergänzung erhielt. Bald zieht ihn der Strom der Ereignisse noch einmal nach Deutschland, indem er an dem Religionsgespräch in Worms (1540) in officieller Eigenschaft lebhaften Antheil nimmt. Ob im Auftrag des Papstes oder des Königs von Frankreich, Franz I., darüber ist vielfach gestritten worden. Jedenfalls zeigt sich Verger auch jetzt noch in dem päpstlichen Interesse befangen. Er wohnte, wie er sich später ausdrückte, den Verhandlungen als „ein Blinder, ein Gottloser, ein Saulus bei a). Er sprach der sichtbaren Einheit der Kirche, der Tradition das Wort und

a) Wie er sich hier mit Anspielung auf seinen Namen selbst einen Saulus nennt, so hat er auch nachmals den Papst Paul III. als Saul III. bezeichnet.

suchte den Anträgen auf ein deutsches National-Concil gegenüber die eines allgemeinen Concils als das einzige Rettungsmittel zu empfehlen. Das Alles jedoch — man kann es nicht leugnen — in einem edeln Style, durchweht von dem Geiste einer bessern und tiefsinnigen Mystik, wie wir sie auch bei andern Vertretern des Katholicismus jener Zeit, bei einem Contarini und Poole, wiederfinden. Insofern diese den Katholicismus vertiefende und verklärende Mystik ein Bindemittel zwischen den getrennten Parteien hätte werden können, so fände sich dieß hier allerdings in der reinsten Form gegeben; allein die Grundanschauung blieb denn doch, wie der Verfasser richtig bemerkt, die römische, an dem starren Begriff formeller Einheit festhaltende, und wenn es auch hie und da den Anschein gewinnt, als wolle der Redner zu Concessionen sich herbeilassen, so lenkt er doch, nachdem er einen Anlauf genommen, schnell wieder ein. Nichtsdestoweniger tritt schon mit der Rückkehr Verger's vom wormser Gespräch ein Wendepunct ein, wenn auch noch nicht in seiner eigenen theologischen Ueberzeugung, so doch in seiner Stellung zum römischen Stuhle. Die Fühlfäden des letztern waren fein genug, von dieser Veränderung etwas zu spüren. Der heimgekehrte Legat wurde kalt empfangen und der Cardinalshut, der, wie Einige behaupten, ihm schon zugedacht war, wurde zurückbehalten. Ja, das einmal wider ihn erregte Mißtrauen konnte selbst durch die fulminante Schrift, welche Vergerio gerade jetzt „gegen die deutschen Apostaten" veröffentlichte, nicht überwunden werden. Vielmehr mußte, wie das auch schon anderwärts geschehen ist, die Beschäftigung mit den Schriften der Ketzer, in der Absicht, sie zu widerlegen, den katholischen Bischof zu einer nähern Bekanntschaft mit diesen Schriften und sodann zu jenem „Glaubenskampf und Bruch mit dem Papstthum" hinführen, dessen Geschichte uns das zweite Capitel des Buches beschreibt. Es bilden diese Kämpfe im Innern das Vorspiel und den

Uebergang zu dem Kampfe, den wir ihn sodann „als Vorkämpfer für das Evangelium" nach außen werden aufnehmen sehen.

Die häufigen Berührungen Verger's mit den Protestanten, wenn sie auch feindseliger Natur waren, hatten in ihm Eindrücke hinterlassen, über die er sich selbst erst hinterher klar wurde. Hieher gehört außer der schon erwähnten Begegnung mit Luther eine Unterredung, die er im December 1543 während seines Aufenthaltes am französischen Hofe mit der Königin Margaretha von Navarra hatte. Die Zuversicht, womit diese hohe Fürstin davon gesprochen, „wie Gott seine Auserwählten aus Gnaden rechtfertige", hatte sich seinem Gemüth mit unauslöschlichen Zügen eingeprägt. Dazu hatte ihn das Studium der gegnerischen Schriften genöthigt auf die von ihnen angeführten Beweisstellen der Bibel näher einzugehen, und so ward er, worauf der Verfasser nicht unterläßt, aufmerksam zu machen, so zu sagen, gleichzeitig auf das materiale, wie auf das formale Princip der Reformation auf normale Weise hingeführt und konnte dann von dem Centrum der Heilsordnung aus in der Erkenntniß der evangelischen Wahrheit immer weiter schreiten. Um eben diese Zeit wirkte auch die oben angeführte Schrift von der Wohlthat Christi reinigend und kräftigend auf seine theologischen Ueberzeugungen ein. Diese Ueberzeugungen führten indessen nicht auf einmal einen Bruch mit der römischen Kirche herbei. Gab es doch auch in ihr einzelne Männer, denen die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben nicht fremd war, ja, die in ihr den „Edelstein" der christlichen Religion erkannten. Je mehr indessen Verger mit diesen Ueberzeugungen Ernst machte und Andere in denselben zu befestigen suchte (wie er denn seinem leiblichen Bruder, Giovanni Battista, Bischof zu Pola, die Augen des Geistes öffnete), desto weniger konnte er unter den bloßen „Exspectanten" bleiben, wie man die Männer nannte, welche bei ihrer reinern Erkenntniß

eine mehr zuwartende als vorwärts drängende Richtung in der Kirche einnahmen. Dazu kam, daß auch die Gegner sich immer mächtiger regten und zum Kampfe herausforderten. Die Bettelmönche (dießmal die Franciscaner von der strengen Observanz) waren auch hier die unheimlichen Sturmvögel, welche die Gemüther beunruhigten und durch ihren Weheruf die Macht der Kirche gegen „das böse Gesindel" der Ketzer aufregten [a]). Daß es dabei vorzüglich auf das bischöfliche Bruderpaar der Vergerio's abgesehen war, geht aus Allem hervor. Der päpstliche Legat Casa in Venedig gab sich als Werkzeug der Verfolgung her und leitete eine Untersuchung ein, die aber nicht das gewünschte Resultat herbeiführte, indem sowohl der Fiscal Bucello als der Inquisitor Marino in ihrem Gewissen sich gedrungen fühlten, Zeugniß für den Angeklagten abzulegen, dessen aufrichtige Frömmigkeit ihnen imponirt hatte. Nichtsdestoweniger fühlte Vergerio, daß der bisherige Boden unter ihm wankend geworden sey. Im Januar 1546 wandte er sich an seinen langjährigen Vertrauten, den Cardinal Hercules Gonzaga zu Mantua, bei dem er zwei Monate verweilte und der die nöthigen Schritte that, die Sache Verger's in ein günstigeres Licht zu stellen. Weiterhin wandte er sich im März nach Trient, um sich auf öffentlicher Kirchenversammlung zu rechtfertigen. Allein trotzdem, daß einige der Väter seine Zulassung nachdrücklich begehrten, wurde er von der Mehrheit abgewiesen und seine Zulassung als unstatthaft erklärt. Und doch konnte man ihn keiner weitern Irrlehre überführen, als daß er die Legenden vom heil. Georg und heil. Christophorus für unwahr erklärt habe. Vergerius zog sich vorerst nach Riva (Reif), sechs Meilen von Trient, am nördlichen Ende des Gardasees gelegen, zurück, begab sich aber dann nach Venedig und

a) Vergerio nennt diese „Holzschuher" die „ergsten, stoltzesten, geitzigesten, diebisten, schleckeristen, geilesten und gröbsten Esel".

von da nach Padua (1548). Und hier kam es, in Absicht auf seine persönliche Stellung zur päpstlichen Kirche zum vollen Entscheid. Hier mußte er Zeuge werden von den fürchterlichen Seelenqualen und dem tragischen Ende jenes unglücklichen Francesco Spiera, der sich zur öffentlichen Abschwörung des evangelischen Glaubens hatte verleiten lassen und nun die schrecklichsten Gewissensbisse über diesen Abfall empfand, gegen die alle auch noch so wohlgemeinten Tröstungen der evangelischen Freunde nicht verfangen wollten. Es dürfte wohl schwer seyn, bei dieser Geschichte, die eine interessante Episode unseres Buches bildet (S. 125—160.), die physisch-pathologischen Momente von dem mit sicherer Hand zu trennen, was der moralischen und religiösen Sphäre entschieden angehört. Wie dem immer seyn möge, einen erschütternden Eindruck machte diese so schauerlich zu Tage tretende Gottverlassenheit jedenfalls auf die Umstehenden und am meisten auf unsern Verger. Darum darf man wohl sagen, daß an dem leiblichen und geistlichen Siechbette Spiera's der eigentliche Wendepunct eingetreten sey, der ihn aus der päpstlichen Kirche in die evangelische hinüberführte; denn in Folge dessen, was er hier mit angesehen und gehört hatte, schrieb er am 13. December 1548 zu Handen des Suffragan-Bischofs Rotta zu Padua einen förmlichen Scheidebrief, durch den er seinen Austritt aus dem Schiffe erklärte, dessen Untergang im Sturme ihm als ein unvermeidlicher erschien; der Polarstern, auf den er hinfort unverwandten Blickes schaute, war Christus und sein Wort allein. Zum Märtyrer entschlossen a), schüttelte er den Staub von seinen Füßen, ergriff den Wanderstab und ging über die Berge nach den Alpen-Thälern Graubündens, wohin der Bannstrahl Roms ihm nachfolgte.

a) Sic volui potius pius exul in orbe vagari,
Quam praesul patriis impius esse locis,
heißt es in der Grabschrift, die ihm Herzog Christoph von Würtemberg setzen ließ.

Von nun an haben wir „den Vorkämpfer des Evangeliums" vor uns. Mit seiner Wirksamkeit in Graubünden beginnt das 3. Capitel. In diesem Lande hatte die Reformation bereits seit dem Religionsgespräche zu Ilanz (26. Jun. 1526) ihre gesetzliche Anerkennung gefunden; viele italiänische Flüchtlinge, die um ihres Glaubens willen ihr Vaterland hatten verlassen müssen, fanden sich dort zusammen, unter ihnen Gelehrte von Ruf. Verger hatte sich zunächst in das Veltlin (Valtellina) begeben, wo er sofort als beredter Zeuge der Wahrheit auftrat. Von da begab er sich in das Puschlav (Poschiavo) und in das Engadin, wo er zu Pontresina predigte. Sobald der Schnee geschmolzen und die Bergpässe offen waren, dehnte er seine Reisen noch weiter aus. In dem zum Bergell (Bregaglia) gehörigen Flecken Nicosoprano (im Gotteshausbund) erhielt er eine Pfarrstelle; doch machte er auch von da aus evangelische Missionsreisen nach Chiavenna, nach Chur und in das Veltlin. Um die Mitte des Jahres 1550 trieb es ihn aus der Einsamkeit der Alpenwelt nach Zürich, wo ihn Bullinger, der väterliche Freund aller um des Glaubens willen Verfolgten, freundlich aufnahm. Weiterhin begab er sich nach Basel, Bern, Genf, um sich auch mit den Eigenthümlichkeiten dieser Kirchen bekannt zu machen. Von der Art seiner Wirksamkeit unter den Bündnern gibt uns der Verfasser einige anschauliche Beispiele. So kommt er im November 1549 in das katholische Pfarrdorf Pontresina. Er kehrt in der Dorfschenke ein, wo sich die Gemeinde soeben zur Wahl eines Pfarrers versammelt hat; er erbietet sich sofort, an Ort und Stelle eine Predigt zu halten, was ihm nach längerm Certate der Bauern gestattet wird. Sein Thema ist, wie sich erwarten läßt, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott. Man hört ihm nicht nur andächtig zu, sondern wünscht ihn des andern Tages wieder zu hören vor einer größern Versammlung in der Kirche. Der Erfolg dieser Predigt über die Wirkungen des Todes Christi war

kein geringerer, als daß die Gemeinde, von der Wahrheit des evangelischen Grunddogma's ergriffen, einmüthig die Messe abzuschaffen beschloß und die Bilder von der Höhe der Brücke herab in das vorüberfließende Wasser stürzte. Aehnliches bewirkten seine Predigten in Casaccia und in Samaden. Es läßt sich denken, daß solchen raschen und gewaltigen Eingriffen in das Bestehende sich eine nur um so heftigere Opposition entgegenwarf. Erwägt man dabei ferner, daß, wie in Italien, so auch in den von italiänischen Flüchtlingen angefüllten Thälern der romanischen Schweiz neben den rein evangelischen auch die unlautern Elemente sich geltend machten, wie sie bei den Anabaptisten und Antitrinitariern gefunden werden, so begreift man, daß Berger's Stellung eine immer bedenklichere wurde. Auch war die Form des bündnerischen Kirchenregimentes keineswegs nach seinem Sinne. Etwas naiv mochte immerhin sein Antrag gefunden werden, daß man ihn, den Fremdling, zum Visitator der Kirchen ernennen möge; Vater Comander von Chur sah darin eine Anmaßung und auch die übrigen Synodalen wollten sich keinen fremden „Inquisitor" in ihren Bünden (in nostris foederibus) gefallen lassen. Leute wie Curio (in Basel) witterten sogar aus diesen Indicien den alten hierarchischen Adam heraus, und als vollends Vergerio mit seinen Collegen auch über die Bedeutung des Abendmahls in Streit gerieth, wobei er, ohne sich bestimmt der lutherischen Lehre anzuschließen, über die zwingli'sche Fassung mit aller Entschiedenheit hinausging, während seine Gegner schon gegen die calvinische Anschauung sich spröde verhielten, so war an ein friedliches Zusammenwirken kaum mehr zu denken. Vergerio ward von der Mehrheit seiner Collegen als ein Störenfried bezeichnet, und als er nun gar die „würtembergische Confession" übersetzte, um sie auf den Boden seines Vaterlands zu verpflanzen, dagegen sich weigerte, die 1553 von Gallicius (Saluz) verfaßte Bündnerconfession anzunehmen, weil

ihm ihre Bestimmungen in mehr als einer Hinsicht zu eng erschienen, so war damit das Band gelöst, das ihn bisher an den Dienst der bündnerischen Landeskirche geknüpft hatte. Er erklärte seinen Austritt, und man ließ ihn „in Gottes Namen" ziehen, froh, „einer Last los zu werden" a). Und doch mußte seiner energischen Wirksamkeit das Zeugniß gegeben werden, daß er allein acht Gemeinden des Landes vom Papstthum losgerissen hatte! Wie viel von beiden Seiten in der Hitze des Streites gefehlt worden, wer mag das nach dreihundert Jahren entscheiden?

Eben zur rechten Zeit gelangte nun an den Austretenden die Einladung des Herzogs Christoph von Würtemberg, in sein Land zu kommen und dort zum Besten der Kirche mit zu wirken. Verger folgte dem Rufe. Er ließ sich in Tübingen nieder und fand an den beiden Landestheologen Brenz und Andreä Männer, die „ihn als Bruder in Christo lieb und werth hielten". Alles vereinigte sich, ihm den Aufenthalt im würtemberger Lande so angenehm zu machen, daß er die schöne Heimath des Südens bald darüber vergaß. In Tübingen, wo er übrigens kein Amt bekleidete, sondern als Privatmann lebte, entfaltete er nun eine Thätigkeit, die ins Große ging, nicht nur durch die Herausgabe seiner zahlreichen Streit- und Lehrschriften, sondern auch durch seinen ausgebreiteten Briefwechsel und durch seine kühnen Missionsreisen im Dienste des Evangeliums. Jedem dieser Zweige seiner Wirksamkeit hat der Verfasser ein eigenes Capitel seiner Schrift gewidmet. Man kann darüber streiten, ob er nicht besser gethan hätte, erst das bewegte Leben des Mannes zu Ende zu führen, wohin natürlich die Missionsreisen und ein Theil der Correspondenz auch gehören, das rein Litterarische aber, wenigstens in der Ausführlichkeit, mit der es hier geschieht, in einem nachträg-

a) Nach einem Briefe des bündner Pfarrers Mainardi (Vergerio's Hauptgegner in der Lehre vom Abendmahl) an Bullinger.

lichen Abschnitt zu erledigen. Es läßt sich da nichts absolut vorschreiben; jede Methode hat ihre Vorzüge und ihre Nachtheile. Jedenfalls müssen wir (schon um des Raumes willen) es uns versagen, die schriftstellerische Thätigkeit Berger's, die das 4. Capitel (S. 221—382.) anfüllt, hier in ihr Detail zu verfolgen. Ueber ihre Tendenz mag uns gleich das voranstehende Motto aus den Dialogen ins Klare setzen: Conatus sum pro virili his qui nescirent persuadere, Papatum esse meram imposturam, quare oportere ab eo sese extricare hominem, qui cuperet esse salvus, atque adiungere purae genuinaeque doctrinae, quam filius Dei attulisset ex sinu Patris. Ein Verzeichniß der vielen Schriften und Schriftchen, das aber lange nicht in seiner Vollständigkeit gegeben werden konnte (obgleich es viel reichhaltiger ist, als die früheren), findet der Leser überdieß im zweiten Anhange. Wir erwähnen hier nur der wichtigsten. Dahin gehört sein „Widerruf", in welchem er sich mit seinen frühern Landsleuten und Glaubensgenossen auseinandersetzt, all' die „Gleißnerei, Abgötterei und Irrthümer", die er sechzehn Jahre lang im Dienst des „Antichristen" geübt, unter Bezeugung herzlicher Reue zurücknimmt und den ganzen Complex der römischen Satzungen und Gebräuche einer scharfen und derben Kritik unterwirft. Luther's Schrift „wider das Papstum zu Rom vom Teufel gestifft" hat ihm dabei als Muster vorgeschwebt. — Von den übrigen Schriften sind zu nennen die „über die Ordnung der Papstwahl", die er aus den geheimen Archiven des Vaticans an die Oeffentlichkeit hervorzog, dann die umfangreiche Schrift über Papst Gregor I., eine Flugschrift über die Päpstin Johanna, wie denn auch treffende Charakteristiken anderer Päpste (Benedict XII., Julius III., Paul III.) zerstreut in seinen übrigen Schriften vorkommen. Desgleichen richtete er seine sarkastischen Pfeile gegen das Institut der Inquisition und gegen das Tridentinum. Eigentliche Lehrschriften hat er nur wenige verfaßt (einiges Exegetische,

Homiletische und Asketische); dagegen hat er durch Uebersetzungen deutscher Werke ins Italiänische die Schätze deutscher Theologie seinen Stammgenossen zugänglich gemacht. Besonders wird dann noch in unserer Monographie hervorgehoben, wie Verger in Verbindung mit Jakob Andreä, mit dem krain'schen Evangelisten Tauber (Pfarrer in Kempten) und dem Freiherrn Hans Ungnad den ersten Grund zu einer Mission und Bibelgesellschaft im J. 1555 gelegt hat. Es galt zunächst eine Uebersetzung der Bibel in die verschiedenen Dialekte der slavischen Völker (das Windische, Kroatische, Glagolitische), wozu eine Menge Vorarbeiten nöthig waren. Die Geldmittel gab Herzog Christoph. Von den eigenen Missionsreisen Verger's erfahren wir im 5. Capitel des Buchs. Er wurde dazu von verschiedenen Seiten her angeregt und unterstützt. Denn es werden wenige unter den damals lebenden protestantischen Regenten gewesen seyn, zu denen er nicht in irgend eine Beziehung getreten wäre. Besonders gewogen war ihm Herzog Albrecht von Preußen, mit dem er in vertraulichem Briefwechsel stand (s. Anhang 1.) und der ihn auch thätig unterstützte, wo immer es galt, die evangelische Sache durch dargereichte Geldmittel zu fördern. Als in Polen unter Sigismund August die Reformation schon bedeutende Fortschritte gemacht hatte und nun Alles zum Entscheid hindrängte, war es wiederum Vergerius, der kurz vor dem warschauer Reichstag (1556) in diesem Lande erschien, um die Gegenmachinationen des Papstes (Paul IV.) und seines Organes, des Bischofes Lipomani, durch die Macht des Wortes zu vereiteln. Dieß bewirkte er namentlich dadurch, daß er die an den König, so wie an den Grafen von Tarnow und die weltlichen Senatoren gerichteten Breven des heil. Vaters mit beißenden Scholien begleitete. Es kam so weit, daß Lipomani es für gut fand, gleich nach dem Schlusse des Reichstags Polen zu verlassen; auch Verger kehrte nach Tübingen zurück, behielt aber sein Ziel unver-

rückt im Auge. So suchte er auf die noch immer schwankende Gesinnung des Königs Sigismund schriftlich einzuwirken und ihn gegen die Insinuationen des Bischofs von Ermeland, Stanislas Hosius, sicher zu stellen. Selbst eine zweite mühe- und gefahrvolle Reise nach Polen (1559) a) ließ er sich nicht verdrießen, um unter dem Schutze des der Reformation von Anfang an günstig gesinnten Fürsten Radziwill, Woiwoden von Wilna, das Werk weiter zu führen, das indessen, bei der fortdauernden Unentschiedenheit des Königs, ein unvollendetes blieb. Dagegen that sich dem unermüdlichen Vorkämpfer des Evangeliums auch eine Thüre nach Oesterreich auf, wo die Gesinnungen des Erzherzogs Maximilian, eines gelehrigen Schülers des Hofprädicanten Joh. Seb. Pfauser, zu schönen Hoffnungen berechtigten. Nach einem kurzen Aufenthalt in Wien (Februar 1558) verschwindet er plötzlich wieder, so daß der Herzog von Würtemberg sich seinetwegen beunruhigt zeigt; doch vor Ablauf des April sehen wir den Vermißten nach Stuttgart zurückkehren, um seinem Landesherrn ausführliche und höchst wichtige Mittheilungen über das Gesehene und Gehörte zu machen. Er hatte unterdessen noch einen Abstecher, vermuthlich in die windischen Lande, gemacht, wo die slowakische Uebersetzung des neuen Testaments gute Frucht geschafft hatte.

Auch Graubündten sah Verger zu verschiedenen Malen wieder, wenigstens dreimal, wo nicht öfter. Dabei kam er auch mit seinen frühern Collegen (resp. Gegnern) in mehrfache und nicht gerade freundliche Berührung. Auch päpstlicherseits ward ihm aufgelauert, und nur durch besondere Bewahrung entging er den Nachstellungen der Feinde. An vielfachen Verdächtigungen seines Charakters, an Streit- und Schmähschriften wider ihn, unter denen sich

---

a) Vergl. darüber den Brief 7. aus Marienburg an Herzog Albrecht (im Anhang).

ein Libell von Giovanni della Casa durch Niederträchtigkeit der Gesinnung auszeichnete, fehlt es auch nicht. Wir verweisen hierüber auf das sechste und letzte Capitel des Buches, das uns auch den Lebensabend des vielgeprüften Mannes beschreibt. Davon noch Folgendes:

Mit der Rückkehr Verger's nach Würtemberg hatten die größern Missionsreisen aufgehört, nicht aber die Thätigkeit für die evangelische Kirche, auch über die Landesgrenzen hinaus. Hier lernen wir vielmehr den Mann wieder von einer neuen Seite kennen, indem er sich bei den irenischen Versuchen in Betreff der Abendmahlslehre auf ausgezeichnete Weise betheiligte.

Daß er für seine Person sich je länger je mehr der lutherischen Fassung zuneigte und eben deßhalb nicht mehr mit den streng am zwingli'schen Tropus festhaltenden Bündnern gemeinsam gehen konnte, haben wir früher erwähnt. Wir können also auch von ihm nicht eine unionistische Thätigkeit in einem die confessionellen Eigenthümlichkeiten abschwächenden Sinne erwarten; aber so gewiß er auch von der Richtigkeit der lutherischen Lehre überzeugt und so wenig er gesonnen war, etwas davon abzulassen, so that ihm doch die Wendung leid, welche der Sacramentsstreit bei der steigenden Hitze des Kampfes genommen hatte; er beklagte es aufrichtig, daß man das Maß des Eifers so weit überschritten habe, daß nun Einige sogar den verstorbenen Melanchthon einen Zwinglianer nannten a). „Wenn noch", ließ er sich unter Anderm vernehmen, „über irgend eine Lehrbestimmung Uneinigkeit unter uns ist, so laßt uns Alles aufbieten, daß sie ausgeglichen werde, auf daß wir eins seyen, mit einem Munde Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi loben und dabei so leben, wie es sich

a) Crescit quotidie, schreibt er an Herzog Albrecht (Febr. 1561), contentio sacramentaria, ita ut Melanthon mortuus editis libris nunc vexetur tamquam Zwinglianus, quae contentiones me valde excruciant.

für Gottes Kinder, für Bekenner der göttlichen Lehre geziemt." Er sprach auch die Hoffnung aus, daß, nachdem es Gott den Protestanten habe gelingen lassen, das Größte zu vollbringen, nämlich die Kirche aus den Klauen der Päpste zu befreien, er ihnen auch das Kleinere werde gelingen lassen. Ein origineller Gedanke war es jedenfalls, die mögliche Union auf einem frühern Stadium zu suchen, indem die Confession der böhmischen Brüder, die unter Anderm in Polen förmlich war angenommen worden, ihm die Wahrheitselemente zu enthalten schien, auf welche hin die Getrennten sich möglicherweise vereinigen könnten. Hatten doch nicht nur Luther und Melanchthon, sondern auch Bucer und Musculus diese Confession empfohlen, in welcher einerseits eben so bestimmt das Mysterium einer realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl gewahrt, als andererseits jede nähere Bestimmung über die Art des Genusses vermieden war. Schon im Jahr 1557 hatte er zu diesem Behufe die böhmische Confession herausgegeben, was ihm unter Anderm den Vorwurf eines Hosius zuzog, der auch von Andern wiederholt ward, er halte es bald mit den Lutheranern, bald mit den Zwinglianern, bald mit den — Picarden! Das Letzte war nicht ohne Schein. Die Liebe zu den Picarden, die damals öfters mit den Waldensern zusammen genannt und wohl auch mit ihnen verwechselt wurden, und die er keinen Anstand nahm, als seine Brüder in dem Herrn zu betrachten, ging allerdings bei Vergerius so weit, daß er alles Ernstes daran dachte, sich unter ihnen niederzulassen, weßhalb er sich brieflich an den Consenior derselben in Klein-Polen, Johann Rokita, wendete. Was ihn an dieser Gemeinschaft besonders ansprach, war die Reinheit der Kirchenzucht neben der Reinheit der Lehre. — Gleichwohl brachte er seine letzten Tage nicht bei den böhmischen Brüdern, sondern in seinem heimathlichen Würtemberg und zwar in dem gastlichen Hause des Abtes von Hirsau zu. Mit dem Herzog Christoph

unterhielt er fortwährend ein freundliches Verhältniß, das er benutzte, um gelegentlich seine Wohlthätigkeit für bedrückte Glaubensgenossen in Anspruch zu nehmen. Fast hätte er noch in seinem 59. Lebensjahr eine eheliche Verbindung eingegangen. Daß er früher verheirathet gewesen, wie Einige behaupten, beruht auf Mißverständnissen. Aber auch diese späte Ehe kam nicht zu Stande. Seine Gesundheit fing an zu wanken. Er litt an Gicht und Gliederschmerzen, Uebeln, die er sich wahrscheinlich auf seinen oft langen und beschwerlichen Reisen (namentlich in Polen) zugezogen hatte. Treulich stand ihm sein Neffe Ludwig, Rath des Herzogs Albrecht, in seinen Nöthen bei. Das göppinger Wildbad brachte ihm (1561—1562) einige Erleichterung, aber nicht die gewünschte Heilung. Auch unter schweren körperlichen Leiden (sein Hüftgelenk war gelähmt) blieb die Spannkraft seines Geistes ungeschwächt. Noch trug er sich mit kühnen Gedanken und Entwürfen; es drängte ihn sogar, noch einmal nach Trient aufzubrechen und das dortige Concil auseinander zu sprengen. Auch sein Humor verließ ihn nicht. Ja, noch wird uns aus seinen letzten Tagen ein eigenthümliches Wagestück berichtet, über dessen Motiv ein schwerlich ganz aufzuhellendes Dunkel schwebt. Das Gespräch von Poissy stand im Spätsommer 1561 vor der Thür. Jakob Andreä war im Begriff, mit zwei andern würtembergischen Theologen dasselbe zu besuchen. Vergerius hatte sich ebenfalls bereit gezeigt, sich der Gesandtschaft anzuschließen; sein Anerbieten ward aber nicht angenommen. Nun ließ er durch seinen Neffen Aurelius dem Andreä ein verschlossenes Packet an den Cardinal Bourbon zustellen. Andreä nahm die seltsame Bestellung nur mit Widerstreben an. Das Packet litt unterwegs durch die Nässe Schaden. Der Umschlag war so beschädigt, daß er entfernt werden mußte, und nun fand sich statt eines Briefes — ein Lobgedicht des Cardinals von Venedig auf

die Sodomiterei und das Bild der Päpstin Johanna. Die Gesandten dankten Gott, daß er durch einen Regen vor einer großen Gefahr sie bewahrt habe. Umschlag und Inhalt wurden ins Feuer geworfen. Verger's Absicht mußte dabei allerdings in einem zweideutigen Lichte erscheinen, und der Gedanke lag nahe, daß er aus Mißmuth, bei der Gesandtschaft übergangen worden zu seyn, seinen Freunden diesen Possen gespielt habe. Daß Verger eines so boshaften Beginnens fähig gewesen, müßten wir nach Allem, was wir bisher von ihm erfahren haben, von vorneherein bezweifeln, wenn der Verfasser nicht auch durch äußere Gründe diesen Verdacht zu entfernen suchte. Unüberlegt blieb der Schritt immerhin und kaum zu entschuldigen mit dem Ungestüm, womit er bis in die letzten Jahre seines Lebens die römische Curie verfolgte. Uebrigens hatte außer dem Vielen, das sonst über ihn ergangen, Verger auch noch in diesen letzten Jahren ernste und schwere Zeitläufe erlebt, Hungersnoth, Pest, Ueberschwemmungen. Auch sein Freund und Gönner Hans Ungnad ging ihm den 27. December 1564 in ein besseres Leben voran. Er selbst beschloß sein bewegtes Leben den 4. October 1565.

Dieß die kurze Skizze der denkwürdigen Biographie. Fragen wir nach der eigentlichen Bedeutung des Mannes, dem ein solches Monument ist gesetzt worden, so haben wir diese allerdings nicht zunächst auf dem Gebiet der Lehre zu suchen. „Daß Verger" (sagt der Verfasser, S. 502.) an der eigentlichen Dogmenbildung keinen Antheil genommen hat, wird wohl Jedermann sehr natürlich finden; denn das war nun einmal seine Aufgabe nicht. Lehrsätze zu formuliren und ihren Inhalt auf einen sorgfältig abgewogenen, eng umschreibenden Ausdruck zu bringen, das überließ er den Männern der Schule; denn er selbst hatte dazu weder Geschick genug, noch mochte er bei seiner mehr praktischen als theoretischen Richtung sich gern mit Subti-

litäten befassen a). Am liebsten wies er auf das Endziel der Reformation, die sittliche Verjüngung der Kirche, hin." —

Dieses Ziel, können wir sagen, hat auch Verger von Anfang an im Auge gehabt; denn auch auf seinem römischen Standpuncte, als er noch vom Concil etwas hoffte, lag ihm die Verjüngung der Kirche und ihre sittliche Wiedergeburt am Herzen. Was ihn bedeutend macht, ist die Stellung, in die ihn die Vorsehung zu den verschiedenen kirchlichen Lebensgebieten gebracht hat. Er erscheint uns weniger als eine productive, denn als eine überaus empfängliche (impressionable), das Empfangene aber eigenthümlich wieder in sich verarbeitende (reproductive) Natur. Von solchen Naturen pflegen nicht sowohl primäre Wirkungen auf die Zeit im Ganzen, als energische Rückwirkungen und Nachwirkungen auf die Zeitgenossen auszugehen, mit denen sie in Berührung kommen. Ueber seinen persönlichen Charakter haben nicht nur die katholischen Gegner sich Schmähungen erlaubt, sondern auch unter den Protestanten ist wohl der Eine oder Andere an ihm irre geworden. So sagt der so besonnene und innig fromme Seckendorf: „Es wird Verger ein bewegliches Naturell zugeschrieben, auch ist er dem Verdachte nicht entgangen, als habe er auf jede Weise eine Vergleichung der Religion herbeiführen und zuletzt wieder in den alten Ritus zurückkehren wollen." Daß dieser Verdacht ungegründet war, weist der Verfasser mit schlagenden Gründen nach. Keiner hat schärfer als Verger über Apostaten wie Staphylus und Wicel geurtheilt, und an den Pfalzgrafen Wolfgang hat er eines Tages das mannhafte Wort geschrieben: „lieber sterben, als uns wieder unter das knechtische Joch des Antichrists beugen; selbst ein Engel soll uns nicht von Gottes

a) „Meine Seligkeit", pflegte er zu sagen, „hängt davon ab, ob ich durch die Gnade des Herrn gerechtfertigt und wiedergeboren bin, nicht von gewissen Tüpfelchen."

ewigem Wort und Willen abwendig machen." Eher möchte sein heftiges und bewegliches Naturell ihn hie und da zu Schritten verleitet haben, die bei ruhigern Gemüthern kaum denkbar sind und die daher, wie der zuvor erwähnte, einer für seinen Charakter nachtheiligen Deutung fähig seyn konnten. Lassen wir auch hier unsern Verfasser selbst reden, der, nachdem er vor dem Bildniß des Mannes, das (von der Hand Jakob Verheiden's) die Schrift als Titelblatt ziert, betrachtend verweilt hat, sein Endurtheil in die Worte zusammenfaßt: „Ein Mensch von glänzendem Talent und vielseitiger Bildung, Jurist und Staatsmann, aber auch zugleich Theolog und kirchlicher Agitator, eine feurige, leicht auflodernde Natur, aber bei all' seiner italiänischen Gluth auch klug und berechnend, wo die Vorsicht es gebot, heftig in seinem Hasse, aber auch einer großen Liebe fähig, ungestüm im Anlauf, aber bald wieder zu neuen Unternehmungen forteilend und überall, wo es etwas für ihn zu thun gab, im Augenblick zur Stelle, dabei fröhlich und humoristisch, voll Geist und Mutterwitz; so zeigt er sich dem, der ihn aufmerksam beobachtet." —

Und so legen wir das wohlgeschriebene Buch mit der Ueberzeugung aus der Hand, daß ein längeres und anhaltendes Studium dieses Charakters, wozu dasselbe die trefflichste Anleitung und Anregung gibt, auch noch weitere Früchte für das reformationsgeschichtliche Studium bringen werde.

K. R. Hagenbach.

Charakteristik.

Erinnerung an Freiherrn August von Arnswaldt.

Ein Denkmal der Freundschaft

von

F. W. C. Umbreit.

Dieses Jahr soll mir nicht hinabsinken in die Alles, was nichtig und eitel ist, unerbittlich verschlingende dunkle Tiefe, über der aber der geheimnißvoll webende, sondernde und gestaltende Geist Gottes das Licht der ewigen Wahrheit in unvergänglich wesenhaften Gestaltungen emporträgt, ohne daß ich für diese Blätter einen Namen geschrieben, der im biblischen Sinne des Worts ein Name war und in der Erinnerung Aller, die seine tiefe Bedeutung erkannt und in sich erfahren, bleiben wird. Zwar hat der Name von Arnswaldt im deutschen Reiche der Wissenschaft schon längst einen hohen Klang und ist als solcher in die Jahrbücher der Universität Göttingen mit goldenen Buchstaben eingezeichnet; Vater und Großvater des Verewigten haben den Leitern der Hochschulen hellstrahlende, schwer zu erreichende Musterbilder eines akademischen Curators zurückgelassen: denn sie blickten selbst voll Ehrfurcht zur königlichen Wissenschaft empor und waren Männer der gründlichsten Gelehrsamkeit, vorzüglich in der Philologie und Geschichte. Aber wenn ich den Namen August von Arnswaldt hier nenne, so geschieht es in einem ganz eigenthümlichen Sinne. Er war weder Minister in Hannover, noch Curator von Göttingen, wiewohl er beides in gleichverdienstlicher Wirksamkeit wohl hätte werden und seyn können; Legationsrath war sein Titel, aber eben zum Gesandten nach Paris bestimmt, bat er sogleich seinen Vater um Wiederentlassung, da er lieber daheim die deutsche lu-

therſche Bibel leſen, als in der Stadt franzöſiſch ſprechen wollte, wo ein berühmter Diplomat geſagt, daß Gott dem Menſchen die Sprache dazu gegeben, damit er die Gedanken dahinter verberge. Er bekleidete von nun an gar keine Stelle im Staate, aber er hatte eine Stelle im Reiche Gottes. Und auch deßhalb nicht ſetze ich ihm ein Denkmal in unſeren theologiſchen Studien und Kritiken, weil er darin eine Abhandlung über den Myſtiker Ruysbroech geliefert und eine Handſchrift deſſelben mit einer Vorrede von Ullmann herausgegeben, auch eine ſpeculative Erörterung der lutheriſchen Abendmahlslehre anonym hat drucken laſſen, oder weil etwa ſein theologiſches Syſtem auf den Grundanſchauungen dieſer Zeitſchrift geruht hätte: denn er war, um es gleich auf das beſtimmteſte zu ſagen, ein katholiſcher Lutheraner, wie er ſich ſelbſt nannte, in der ſtrengſten und eifrigſten Weiſe, und dieſe kirchliche Bedeutung des heimgegangenen Freundes iſt in einer anderen Zeitſchrift von demſelben Standpunct aus bereits mit vollem Rechte gerühmt worden. Aber er war vor allem ein Chriſt im innerſten Marke ſeines Lebens, der im lebendigſten, lauterſten und feſteſten Glauben nicht nur „Herr, Herr!“ ſagen konnte, ſondern den man auch „an ſeinen Früchten erkannte“; auch ein wahrhaft Gottesgelehrter, wie ſelten einen die Sonne beſchienen, zwar ohne Doctordiplom, Profeſſur, geiſtliches Amt, Kirchenfürſtlichkeit und glänzende Celebrität, der aber in hoher, ſtiller Einſamkeit in dem ewigen Weſen, das „über die Sonne gehört“, um mit Luther zu dem alten Prediger der Eitelkeit zu reden, gelebt und gewebt, raſtlos geforſcht und tiefſinnig gedacht. In dieſem Betracht jedoch gehört ſein Name überhaupt in gar keine Zeitſchrift, die, unter der Sonne geſchrieben und herausgegeben, mehr oder weniger den unvermeidlichen Schatten aufweiſt, ſondern in jenes in Gott verborgene Buch des Lebens, das in der Zeit des beſtändigen Wechſels von Liebe und Haß, von Pflanzen und Ausrotten, von Bauen

und Einreißen nicht veröffentlicht wird. Daher habe ich auch lange dem Drange widerstanden, dem alten, treu bewährten, innigst geliebten Freunde ein lautes Wort dankbarster Liebe zu weihen. Und wenn ich es dennoch nun thue, so geschieht es im unwiderstehlichen Geiste der persönlichen Liebe, die uns bis zu seinem Tode in immer zunehmendem Wachsthum verband, obschon, ja, fast könnte ich sagen, weil unsere kirchlichen Richtungen, in gegenseitiger Anerkennung des unverletzbaren Eigenthums und Heiligthums der redlich gewollten Wahrheit, in dem aller Lauheit entgegengesetzten Sinne auseinandergingen. Er war aber eben ein Mensch der tiefsten Innerlichkeit und lebendigsten Frömmigkeit, getragen von dem reichsten Gemüthe der suchenden Liebe und darum, bei der festgeschlossensten Gedrungenheit der eigensten Ueberzeugung, groß und weit in ursprünglicher Freiheit, abhold jeder Verknöcherung des Glaubens in bloßer Formel und aller äußerlichen Verstarrung der Kirchlichkeit, ein „geschworener Feind alles Wortwesens".

Wenn ich es nun wage, des hochtheuren Freundes Bild, wie es in meinem Gemüthe tief und klar ruhet, aus dieser stillen Verborgenheit nach außen zu führen und öffentlich der Betrachtung vor Augen zu stellen, zunächst den Vertrauten des Seligen zur liebevollen Wiederbeschauung, sodann wohlwollenden Lesern zur neuen Gewinnung einer ungewöhnlich reichen und geisterhebenden Persönlichkeit, so ist es ein Unvermeidliches, vielmehr ein sogar Nothwendiges, mein eigenes Ich zugleich mit zum Vorscheine zu bringen: denn das Bild, das ich von dem Verewigten gebe, ist aus unserer wechselseitigen, übervierzigjährigen gegenseitigen Berührung und Ineinanderhineinlebung nun einmal herausgewachsen, und meine Zeichnung des Freundes muß ganz den Charakter der Subjectivität an sich tragen. Es wird sich aber von selbst ergeben, daß bei der Beschaffenheit seines Subjectes demselben das meinige nur als Folie dient, sich zu dem seinigen wie das Subject zum Objecte verhält.

Unsere erste Bekanntschaft machten wir auf meiner vaterländischen Schule zu Gotha, die wir ein Jahr zusammen (von 1813—1814) besuchten. Wir berührten uns anfänglich nicht viel, da ich als schon älterer Schüler einem besonderen Kreise von Jugendgenossen angehörte. Er war auch keine der sich schnell aufschließenden Naturen und hatte etwas Stilles, in sich Gekehrtes, unverkennbar auf einem tiefen Grunde Ruhendes. Aber wir betrachteten Alle den bescheidenen, anscheinend schüchternen Jüngling, wenn er in seiner schlank und zart aufgeschossenen Gestalt und doch mit einem sicheren und bestimmten Schritt vor uns vorüber ging, oder in seiner ruhigen Vornehmheit neben uns stand, mit einer gewissen Hochachtung. Manche scheuten seine Nähe; denn alles Gemeine und Unreine konnte in der Atmosphäre, die von ihm ausging, sich nicht behaglich fühlen. Wir bewunderten sein früh gereiftes Urtheil und die für sein Alter ungewöhnliche und ausgesuchte Belesenheit; seine Lehrer priesen sein harmonisches Wissen in den verschiedensten Gegenständen des Unterrichts, zeichneten ihn aber besonders in Philologie und Geschichte, sowie in der Gediegenheit der Abfassung eigener deutscher Aufsätze, sowohl nach Inhalt als Form, aus. Kam die Rede unter uns auf etwas Wissenschaftliches, so zeigte er schon damals, wie in der Folge immer mehr, schneidende Schärfe eines sehr entschiedenen Urtheils, und wer mit ihm disputiren wollte, mußte sattelfest sitzen; die bloße fertige Zunge konnte vor ihm nimmer bestehen, und er hatte etwas allen Schein Zernichtendes in seinem stark accentuirten, schlagenden Wort. Da erschien er dann auch später noch äußerlich ein ganz Anderer. Wenn er die sicher erkannte Wahrheit vertrat und vertheidigte, dann hob sich sein ein wenig vorwärts gebeugtes Haupt, seine sonst mehr gedämpfte Stimme ward laut und stark, und sein ruhig blickendes Auge leuchtete im lebendigsten Feuer des Geistes; sein ganzes Wesen bekundete in solchen Momenten eine Hoheit des Selbstbewußt-

seyns, daß man ihn wohl für stolz hätte halten können. Und doch war er der demüthigste Mensch, wie ich ihn immer erkannt, und ist es bis zu seinem Ende geblieben.

Erst im letzten Semester vor meinem Abgange nach Göttingen verkehrten wir häufiger mit einander, und er war nicht ohne Einfluß auf die Wahl gerade jener Universität, während meine Landsleute in der Regel wenigstens zuerst Jena besuchten. Von Religion, Christenthum und Kirche ward in jener Zeit nicht gesprochen, über Rationalismus und Superrationalismus nicht gestritten; diese Namen, von denen einem erst nach 1817 die Ohren gellten, waren damals mir wenigstens unbekannt. Der erstere verstand sich für die Schüler des Gymnasiums ganz von selbst: denn der hochberühmte Generalsuperintendent D. Löffler, Zuhörer und gründlich gebildeter Anhänger von Kant in Königsberg, in vertrautem Umgange mit Nicolai und Teller in Berlin, dessen vieleinwirkendes Magazin für Prediger er später fortsetzte, früher Professor in Frankfurt an der Oder, Vertheidiger des Ketzers Marcion in Bezug auf die Verstümmelung des Lukasevangeliums, drückte in Gotha der Kirche und Schule sein Gepräge auf. Er war ein durchaus energisch-sittlicher Charakter und hatte eine Majestät und geistliche Würde der Persönlichkeit, der man nicht ohne Ehrfurcht nahte, und von der seine in der Form von demonstrirenden Abhandlungen vorgetragenen Kanzelreden, die, vielfach gedruckt, ihm den Ruhm eines der ersten Prediger Deutschlands verschafften, ihre Weihe und Wirkung empfingen. Ich war ihm mit großer Pietät — bei diesem Worte muß man gegenwärtig beinahe um Verzeihung bitten — ergeben, und noch hängt sein Bild neben dem von Friedrich Perthes, die so verschieden und doch so einig in dem, worauf zuletzt in Zeit und Ewigkeit Alles ankömmt, in dankbarer Verehrung in meinem Zimmer. Erst in viel späteren Jahren hat mir Arnswaldt erzählt, daß dieser damals für uns namenlose Rationalismus

sich zu ihm ganz neutral verhalten; er sey ihm nach seiner Anlage und Erziehung fremd gewesen, habe ihn aber weder im Verstande beschäftigt, noch im Herzen beunruhigt, da er überhaupt von einem christlich-bewegten, inneren Leben noch gar nichts gespürt.

In Göttingen, wohin er mir ein Jahr später gefolgt war, suchte er mich sogleich auf, und sein ganzes Benehmen gab Zeugniß davon, daß er mich von Herzen lieb gewonnen. Es war bei seinen Verhältnissen von Haus aus in natürlicher Ordnung, daß er die Rechtswissenschaft zu seinem Berufsstudium wählte; ich ergriff aus Liebe zu meinem Vater nach dessen Wunsch, ohne Abneigung, aber auch ohne entschiedene Neigung, die Theologie, zu der mich noch am meisten die durch vortrefflichen Unterricht gewonnene Freude an der hebräischen Sprache bestimmte. So war ich besonders an Eichhorn gewiesen, dessen Vorlesungen über das alte und neue Testament ich besuchte und damit bei ihm die Erlernung des Syrischen und Arabischen verband. Der frische und phantasiereiche Vortrag des damals schon betagten Mannes zog mich in hohem Grade an, die freundlich zuvorkommende Bereitwilligkeit, mich in meinen Studien zu fördern, der ganze väterliche Ton, mit dem er mich behandelte und der stets dankbar in meinem Herzen bewahrt worden, war wenig geeignet, mich bei einem der berühmtesten Rationalisten an der von Gotha mitgebrachten Ueberlieferung reiner Vernunft- und Verstandestheologie irre zu machen, obschon mir seine beständige Umsetzung des heiligen Geistes bei Paulus in „die moralischen Grundsätze des Christenthums" etwas wunderlich vorkam. Doch ich muß von der ganzen Luft, die damals in Göttingen uns anwehte, um unsere Stellung zur Universität und das aus ihr sich ergebende Verhältniß zu einander verständlich zu machen, im Allgemeinen hier reden.

Die nicht genug zu preisende Georgia Augusta war 1814 nach dem Befreiungskriege noch ganz die des achtzehnten

Jahrhunderts geblieben; Einwirkungen von Innen oder von Außen hatten gar nicht stattgefunden. Von dem neuen Leben, das in Berlin sich regte, erfuhren und wußten wir nichts; Schleiermacher hörte ich nur in einer Vorlesung von Schulze nennen, der mit Bouterwek die Philosophie vertrat und sich hinsichtlich der „Reden über die Religion" so seltsam aussprach, daß ich mich bald darauf auf die Bibliothek begab, um das so mysteriös bezeichnete Buch doch wenigstens einmal anzusehen; aber es war gar nicht vorhanden. Von de Wette hörte ich doch wenigstens in der „Einleitung in das alte Testament" bei dem jüngeren Planck, aber von Neander vernahm ich erst später etwas durch dessen in Göttingen lebenden Vater, der sich zufällig in mein Zimmer verirrte, und da er auf dem Pulte einige theologische Bücher gewahr wurde, mir sagte, daß er einen Sohn habe, der ein berühmter Professor der Theologie sey, von dem er mir eine Schrift schicken wolle; es war sein Julian, den ich erhielt. Ob etwa in dem Vortrage des alten ehrwürdigen Planck über Symbolik Marheinecke's gedacht wurde, weiß ich nicht mehr; in der Encyklopädie und Dogmatik, die, wie ich aber in der Folge erst merkte, an die alt-tübingische erinnerte, nur daß sie sich freier bewegte, besprach er den Einfluß der „neuen Philosophie" auf dieselbe, verstand jedoch unter ihr immerfort die kantische; von der neueren und neuesten, der fichte'schen und schelling'schen, erhielten wir keine Kunde. Bei Stäudlin, in dessen Vorlesungen ich nur hospitirte, soll es etwas anders gewesen seyn. Dieser vielseitige und vielschreibende Theologe hatte sich mehr mit Philosophie beschäftigt, aber der Verfasser der „Geschichte des Skepticismus" ließ doch meistens seine Zuhörer in der Dogmatik und Moral auf einem skeptischen Standpuncte stehen. Von Pott, dem Fortsetzer des koppe'schen Commentars über das neue Testament, kann ich aus eigener Erfahrung nicht urtheilen; nur das ist mir sicher bekannt,

daß er als Exeget die sogenannte Neologie auf die ungebundenste Weise exercirte. So stand es in der theologischen Facultät.

Aber es lehrte außerhalb derselben damals noch ein Anderer Theologie. Als ich einst auf der Bibliothek war, sah ich einen jungen Mann in schwarzem, fast altdeutschem Rock, der mir durch sein tiefsinniges und doch scharfblickendes Auge, sein hochernstes Angesicht und das Vornehme seines Wesens auffiel. Er wurde mir auf meine Frage als der Repetent Lücke genannt, „einer", wie man hinzusetzte, „der neumodischen Mystiker". Im nächsten Semester hörte ich sein öffentliches Collegium über die Apokalypse. In dem feierlichen Tone seines Vortrags, in der christlich-fühlbaren Weihe und exegetischen Kunst seiner Auslegung, in dem undefinirbaren Hauche, der von seiner mit dem vorgetragenen Gegenstande erfüllten Persönlichkeit ausging, wurde das theologische Bewußtseyn, daß die Bibel ein heiliges Buch und nicht um der linguistisch-kritischen Erklärung willen gegeben sey, zum ersten Male in mir rege. Ich hatte in die Morgenröthe der neuen Theologie geschaut, die Lücke ganz besonders mit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese zum hellen Tage heraufführen sollte; aber ich begriff damals dieses aufdämmernde Licht noch nicht, und der Eindruck ward mir, was ich dem späteren Freunde und Mitherausgeber der theologischen Studien und Kritiken zu seinem Ergötzen selbst gesagt, durch seine scharfe Polemik gegen Eichhorn, von dem ich nicht lassen konnte, mehrfach verkümmert. Bald darauf ging er als Privatdocent nach Berlin, ohne in Göttingen auch nur in einem Bezirke sich weiter verbreitende Spuren seines Daseyns zurückgelassen zu haben. Er war der letzte eines bedeutenden Kreises junger Doctoren gewesen, dessen andere Glieder sich aber schon bei meiner Ankunft in Göttingen nach verschiedenen Richtungen hin zerstreut hatten, um später das glänzende Licht ihrer Namen auf dem Boden der Wissenschaft und des Lebens leuchten zu lassen; ich nenne hier

nur außer Lücke noch Bunsen, Brandis, Lachmann. Es wurde mir noch Manches von ihrer Verbindung erzählt, aus dem hervorging, daß sie immerhin befremdliche Erscheinungen geblieben, „Stille im Lande", aber in öffentlichen Disputationen wegen ihrer zweischneidigen Schwerter gefürchtet; brave deutsche Männer, die das Jahr 1813 an der Stirne trugen, und kecke Gegner des bestehenden Geistes der Universität.

Dieser Geist, den ich als den noch des achtzehnten Jahrhunderts bezeichnet habe, herrschte auch in der philosophischen Facultät.

Die beiden bereits genannten Philosophen, so verschieden sie auch in ihrer Vortragsweise und Entwickelung ihrer Lehre erschienen, waren doch im Grunde einerlei Geistes und Sinnes, ich darf eben nicht sagen, Eines Systemes; denn wenn wenigstens das System einen bestimmt setzenden und streng gebietenden Dogmatismus zur nothwendigen Voraussetzung hat, so waren sie beide in ihren Schriften und vom Katheder herab die eifrigsten Bekämpfer desselben in seinen wechselnden Formen. Beide waren vom Kantianismus hergekommen, dann Skeptiker, nachher Eklektiker geworden, und behaupteten zuletzt, mit Jacobi am meisten sich in Uebereinstimmung zu befinden. Schulze erzählte uns viel von seinem „Aenesidemus", von seiner Bekämpfung Kant's und Reinhold's, Fichte's und Schelling's, wobei er mit besonderem Vergnügen der Wirkungen seiner satyrisch gemeinten Abhandlung „Aphorismen über das Absolute" in der von ihm und Bouterwek herausgegebenen Zeitschrift gedachte. Gegen Schelling richtete er am stärksten seine Pfeile; die Identitätsphilosophie war ihm ein Rausch, intellectuelle Anschauung ein Unsinn, und es fehlte nicht viel, daß er den Pantheismus zu den Seelenkrankheiten gerechnet. Daß einst Schelling gesagt, „der Verstand sey in philosophischen Dingen ein lederner Geselle", konnte er nie vergessen, und seine Em-

pörung darüber machte sich immer wieder in seinen Vorlesungen Luft. Die Philosophie war mit ihm nach seiner redlichsten Ueberzeugung fertig, und als einst der gewiß noch Manchen erinnerliche Bibliothekar Dornedden zu ihm kam, um eine auf der Bibliothek nicht befindliche Ausgabe von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" von ihm zu leihen, soll er zu ihm gesagt haben: „was wollen Sie denn noch mit dem Buche? Ich habe es ja widerlegt."

Bouterwek war ein feinsinniger, ästhetisch gebildeter Mann, der sich in seinen Vorlesungen nicht wie sein College in ganz populärer Weise gehen ließ, sondern durch Wohlabgemessenheit des vorher reiflich Ueberdachten und Ueberlegten, durch eine auch im äußeren Tone der Rede stark accentuirte logische Bestimmtheit und Präcision sich auszeichnete, aber durch eine genau berechnete Abrundung der Diction, die, wie alle Absicht, die man merkt, verstimmt, fast ermüdete. In seiner Jugend hatte er Romane geschrieben, die, wie er in seiner Vorlesung über Aesthetik liebenswürdig zu bekennen pflegte, zur Strafe für diese Sünde noch immer viel gelesen würden, sodann eine Reise nach Italien gemacht, hierauf aber in dem philosophischen Drange, den er verspürte, sich in Kant hineingedacht und als Privatdocent in Göttingen den kühnen Entschluß gefaßt, zur Verwunderung der Universität und namentlich zum Schrecken des Popular-Philosophen Feder über die revolutionäre neue Lehre von Königsberg öffentliche Vorträge zu halten. Als wir in Göttingen studirten, hatte er den Kantianer längst hinter sich und war durch eine Vertiefung des Vernunftbegriffs, um sich auf theoretischem Wege den ihm unentbehrlichen persönlichen Gott zu retten, in den wesentlichsten Puncten mit Jacobi zusammengetroffen, mit dessen Gründen er auch ungefähr Schelling bestritt, aber in seiner ganzen Haltung und geschmackvollen Weise feiner und leidenschaftsloser, als Schulze. Ich hörte ihn vom Katheder sagen, nachdem er in seiner Reconstruction

und Reproduction der Systeme bis auf Schelling gekommen war: „hier stehen wir vor dem Abgrunde des Pantheismus"; aber schnell war er an der Hand der „Vernunft", in deren Inhalt er, wie es uns schien, das höchste Etwas aus dem christlichen Katechismus unbewußt hineingelegt, über den Graben gehoben und auf den sicher gestellten Boden des abstracten Theismus gesetzt. In seiner Aesthetik hielt er sich bei der Charakteristik der neueren Poesie am längsten bei Klopstock und, schon aus lokalen Gründen, bei dem göttinger Dichterbunde auf, brach aber, wenn er bei den Romantikern angelangt war, stets mit den Worten ab: „hier darf ich nicht urtheilen; es würde parteiisch erscheinen; denn es ist bekannt, wie ich zu dieser neuen Schule stehe." Aber diese neue Schule war uns so wenig bekannt wie sein Verhältniß zu ihr, so daß ich, als ich bei Arnswaldt, der sich von solchen Vorlesungen fern hielt, eines Tages den Phantasus auf seinem Tische fand, zum ersten Male den Namen Tieck aus seinem Munde hörte. Wir schifften bei solchen Zuständen freilich auch glücklich vor Friedrich Schlegel's „Lucinde" vorüber. Es war eine unschuldige und einfältige Zeit gegen die unserige. Wir gingen in Ulrich's Garten, um dem daselbst Bürger errichteten Denkmale, ohne über die Ehestandsgeschichte des unglücklichen Dichters, die wir kaum kannten, nur im Mindesten zu reflectiren, in stiller Verehrung zu nahen, wanderten zur Papiermühle, weil dort Voß, die Stolberg's und Hölty, „Kleist's Frühling in der Tasche", das erste Grün besungen, lasen auch wohl nebenbei etwas von Matthisson und Schiller in einem Athem, ließen uns zuweilen durch einen lafontaine'schen Roman rühren — war es doch allgemein bekannt, daß der alte ehrwürdige Planck jeden Sonntag, wenn er des Morgens zur Kirche gegangen, des Nachmittags seine Sabbatsruhe in einem Romane feierte, wie er ja selbst einen geschrieben —, und hatten dabei Körner's „Leier und Schwert" schon fast

ganz wieder vergessen. Ich muß aber ausdrücklich bemerken, daß hier von einem Kreise von Freunden die Rede ist, zu dem nur ich, Arnswaldt aber nicht gehörte.

Ehe ich von den Philosophen Schulze und Bouterwek scheide, will ich nur noch die besondere Anführung auszeichnen, daß in ihren Vorlesungen bis zum Jahre 1820 hin der Name Hegel niemals genannt wurde.

Insoweit nun ferner der Philologie zur Weckung und Förderung des jugendlichen Geistes gedacht werden muß, kann ich nur allein den sogenannten „kleinen Dissen" erwähnen, der aber in der Reihe der akademischen Lehrer ein Großer war: denn er wußte den Geist des Alterthums nicht nur zur gründlichen Kenntniß seiner aufmerkenden Zuhörer zu bringen, sondern ihn auch lebendig und sittlich belebend in die Gemüther hineinzuführen. Er war ein hochgebildeter und reich ausgestatteter Gelehrter, der nicht bloß die Alten, sondern auch die Besten der Neueren gelesen, die Philosophie aus dem Grunde studirt, und zugleich die Gabe und Kunst besaß, an den von ihm behandelten Gegenstand eine unscheinbare, aber desto fruchtbarer wirkende Bemerkung zu knüpfen, wie ich denn in seiner Erklärung des Buches von Cicero „de oratore" z. B. den Ausspruch: „der Redner will überreden, der Prophet will überzeugen", mir gemerkt.

Wenn die Geschichte, besonders mündlich vorgetragen, durch energische Hervorkehrung mächtig einwirkender Lebensbilder und Lebensgestaltungen theils warnen, theils zur Nacheiferung ermuntern soll, aber ohne alle Absichtlichkeit, sowie die wirkliche und wahre Poesie von selbst lehrt, so konnte man in den Vorlesungen des zu jener Zeit noch berühmtesten Historikers Heeren von solchem Geiste wenig verspüren. In Bremen geboren, hatte er in seiner Vaterstadt schon frühe, wie er später selbst bekennt, die geschichtliche Bedeutung des Handels erfaßt und war dadurch auf den Verkehr und die Politik der alten Völker besonders

hingeleitet worden, wie seine bekannten „Ideen" beweisen. Er war ein wohlwollender, gütiger Mann, der von seinem Schwiegervater Heyne den Einfluß auf die Universitätsverhältnisse geerbt, sich dessen wie seiner großen Gelehrsamkeit und Celebrität bewußt, aber auf dem Katheder scheu und in seinem Urtheil allzu bedachtsam. Wenn er, so oft er die Schlacht bei Thermopylä erzählte, jedesmal zu sagen pflegte: „die Kritiker streiten, ob Leonidas sich hätte zurückziehen sollen; soviel ist gewiß, die Kritiker würden sich zurückgezogen haben", so ist auch gewiß, er wäre unter den Kritikern mit gewesen.

Ein Mann stand in der philosophischen Facultät, ja, auf der ganzen Universität in einsamer Erhabenheit da, der aber, obschon er das „die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes" wie Keiner verstand, auf uns Theologen einen unmittelbaren Einfluß nicht üben konnte, da wir nicht an die Sterne des Himmels, sondern an die Sterne der Bibel gewiesen waren. Aber wenn wir dem höchstberühmten Gauß begegneten, grüßten wir ihn ehrfurchtsvoll, ohne daß er uns kannte: wir hatten das Gefühl der Nähe eines der erlauchtesten Vertreter der freien Wissenschaft, die, ohne Geräusch in alle Welt dringend, in sich selbst Ruhe und Frieden gibt.

Das war das Göttingen vom Jahre 1814—1817, dessen Bild ich nach seinen Grundzügen entwerfen mußte, um fühlbar zu machen, welche Eindrücke wir in dieser Bildungsstätte empfingen.

Arnswaldt stand zu der geistigen Atmosphäre, die uns umgab, nach seinem innerlichsten Wesen im entschiedensten Gegensatze, wobei die Wissenschaft, die er zu treiben angewiesen war, außer Betracht bleibt. Die Vorlesung, die er bei Hugo, dem Vater der neueren Rechtswissenschaft, wie er mir immer genannt wurde, hörte, war ihm nicht zuwider; er ergötzte sich vielmehr an der eigenthümlichen Vortragsweise des originellen Mannes, der, wie Woltmann sagt, selbst wo er einen Witz machte,

Gelehrsamkeit zeigte, und die Rolle des Mathematikers Kästner übernommen, obschon er keine satyrischen Epigramme auf seine Collegen dichtete, aber in ungebundener Rede sich erlaubte, überallhin scharfe Salzkörner auszustreuen, ohne daß man im Grunde seines Wesens ein menschenfreundliches Herz vermißte. Geschmack konnte Arnswaldt an der Jurisprudenz freilich nicht finden, da seine ganze Natur auf die Herausbildung eines Theologen angelegt war. Ich rede aber hier nur von dem innersten Triebe und Gemüthe; an Talent für jene Wissenschaft fehlte es ihm keineswegs, wie er denn überhaupt die mannichfaltigsten Anlagen, die eine abgerechnet, wie er oft selbst sagte, sich in fremden Sprachen auszudrücken, in sich vereinigte. Weiß ich doch bestimmt, daß, während er immer behauptete, er sey für das ihm gegebene Fach gänzlich verdorben, späterhin Bergmann seine praktischen Arbeiten als musterhaft pries, und ebenso wurden in der Folge, da er einige Zeit beim Ministerium des Auswärtigen in Hannover angestellt war, seine diplomatischen Actenstücke als vorzüglich gerühmt. Aber seine Lust und Liebe war gleich anfangs besonders dem Altdeutschen zugewendet, das er bei Benecke trieb, und dessen Studium, darin später durch die Brüder Grimm, mit denen er in die innigsten Freundschaftsverhältnisse trat, vielfach gefördert, er stets mit dem größten Eifer fortgesetzt, so daß er sich in diesem Bereiche die gründlichsten Kenntnisse erworben. In den Herbstferien 1816 begleitete er seinen Lehrer nach Heidelberg, wo dieser die berühmte Handschriftensammlung benutzen wollte, und kam von dieser Stadt und Universität ganz erfüllt auf das freudigste zurück, wo wir damals keine Ahnung davon hatten, welche Tage wir später an diesem Orte zusammen verleben sollten. Die ganze Romantik war ihm in der dortigen Natur vor die Anschauung getreten; hatten sich doch in dem Thale, wo „der Neckar rauscht durch grüne Hallen", am Fuße der Trümmern des alten Schlosses seit

Anfang dieses Jahrhunderts Tieck und die Schlegel, v. Arnim und Brentano am heimlichsten gefühlt, und „des Knaben Wunderhorn" war da zuerst ertönt. In Heidelberg fand auch des Freundes hoher Kunstsinn den reichlichsten Genuß in der andächtigen Beschauung der daselbst gerade aufgestellten boisserée'schen Bilder. Vor allem aber hatte er hier, nach den verschiedensten Beziehungen hin, die beste Gelegenheit, den neuen Geist der Zeit, den er in sich trug und außen suchte, in hervorragenden Persönlichkeiten kennen zu lernen, die auf der seit 1804 durch den großen Fürsten Carl Friedrich wiederhergestellten Universität in den „Heidelberger Studien" und „Jahrbüchern" das tiefeingreifende Organ ihrer Vereinigung gefunden. Er erzählte mir viel von Creuzer und Daub, Thibaut und Anderen, war auch im Gasthause mit Marheinecke zusammengetroffen, der früher hier, wie de Wette und später Neander, neben Daub und Schwarz gelehrt und sodann die heidelberger Theologie in Gemeinschaft mit de Wette nach Berlin zu Schleiermacher getragen. Es war freilich im Jahre 1816 diese Theologie nichts weniger als die herrschende. In Heidelberg hatte Paulus die beiden Lehrstühle, welche Marheinecke und de Wette verlassen, um diese zwei als Einer zu ersetzen, in Besitz genommen, in Halle aber hielt Wegscheider das allgebietende Scepter des rationalismus vulgaris, um mich der hase'schen Bezeichnung zu bedienen, in seiner Hand, und es traf sich um des interessanten Gegensatzes willen gar hübsch, daß unserem Freunde sein Nachbar an der Wirthstafel, ohne daß er ihn nach seinem Namen gefragt, mit der zuvorkommendsten Freundlichkeit sagte: „ich bin der Professor Wegscheider aus Halle"; Marheinecke saß nicht weit davon. Arnswaldt hat mir diesen Vorfall mehrmals wieder erzählt, mit jenem herzlich aufquellenden Lachen, das ihm eigen und bei dem sonst so tiefen Ernste, der sich an ihm ausgeprägt, besonders wohlthuend

war, wie er überhaupt in der charakterisirenden Darstellung von Persönlichkeiten und Verhältnissen einen trefflichen Humor und Witz konnte walten lassen, der aber bei der Grundgütigkeit seines Herzens niemals etwas Bitteres und Verletzendes hatte. Dieses Zusammentreffen mit Wegscheider führte ihn zu einer sehr ergötzlichen Parallelisirung desselben mit Daub, meinem nachmaligen hochverehrten Collegen, dessen würdevolle Erscheinung einen ungewöhnlichen Eindruck auf ihn gemacht. Ich hörte den Namen dieses großen speculativen Theologen bei dieser Gelegenheit zum ersten Male nennen, denn in Göttingen wurde seiner in nicht einer theologischen Vorlesung gedacht, obschon er bereits noch in seiner schelling'schen Entwickelung seine „Theologumena", die „Einleitung in das Studium der Dogmatik" und seinen „Judas Ischariot" hatte drucken lassen. Der alte Planck war zwar über diese Schrift mit dem Verfasser in einen Streit gerathen, aber das wußten wir nicht; denn Literaturzeitungen und Journale pflegten damals die Studierenden, was auch sein Gutes hatte, noch nicht zu lesen. Jene Begegnung mit Daub war indessen die Veranlassung, daß Arnswaldt bald nach seiner Rückkehr von Heidelberg mich mit dem zuletzt genannten Buche, an dem sein ausgezeichneter speculativer Geist großes Wohlgefallen fand, bekannt machte; mir war aber diese Speise etwas fremd, und ich sollte nur den Gewinn daraus ziehen, daß es doch noch eine andere Theologie und Philosophie gebe, als die, welche ich bis jetzt kennen gelernt hatte. Ich hatte überhaupt in dieser Zeit so gut wie gar keine theologischen Interessen, sondern trieb mit außerordentlicher Liebe außer dem Hebräischen das Arabische.

Aber da war es eben mein tieffrommer Freund, welcher mich immer wieder mit der lebendigen Theologie in Berührung setzte und ohne dessen innerliche, nur als eine berechnete äußerlich nie wahrnehmbare Einwirkung, selbst noch in einer viel späteren Periode, ich mich ungetheilt dem Stu-

dium des Orients ganz würde hingegeben haben. Wenn ich nicht aufhören konnte, arabische Dichter zu preisen, so las er mir Stellen aus alten Minneliedern vor, und wenn ich ihm vom Koran sprach, so machte er mich mit Stücken deutscher Mystiker bekannt. Er kam mir immer von der Seite, wo ich am empfänglichsten war, von der poetischen, bei. Hamann liebte er sehr, und wenn ich auch seine sibyllinischen Blätter schwer zu verstehen fand, so dämmerte doch an manchen Stellen das Licht in mir auf, daß in der Poesie des alten Testaments noch etwas Anderes stecke, das über bloße Poesie hinausgehe. Indessen fühlte ich mich heimischer in Herder, der ihm wegen seines reinen Spiritualismus fremder war; es zerfloß ihm Alles bei ihm zuviel in Duft und Hauch. Er war in seiner Anschauung und Betrachtung durch und durch geborner Realist. Darin lag gewiß auch im Tiefsten der Grund seiner Liebe zur romantischen Poesie und ihrer „wundervollen Mährchenwelt", in die er mich immer mehr einführte. Ich gedenke jetzt mit besonderer Wehmuth der Zeit, wo er oft des Abends noch spät, wenn ich mein Pensum vollendet und etwa meine arabischen Vokabeln auswendig gelernt, in seiner still-freundlichen Weise in mein Zimmer trat und mit dem unbeschreiblich wahr-innigen Tone seiner Stimme fast schüchtern mich fragte: „ich störe doch nicht?" Wie freute ich mich da, wenn er ein Buch unter dem Arme hatte und etwa Tieck's „Kaiser Octavian" oder „Heinrich von Ofterdingen" von Novalis, mit dem er viele Verwandtschaft hatte, auf den Tisch legte, und mir nun in jenem Klange der Wahrheit, die Kern und Stern seines ganzen Lebens war, aber auch mit dem Ausdrucke ausgezeichneter Schönheit, vorzulesen begann! So habe ich nie vorlesen gehört, und könnte ich noch einmal den tiefergreifenden Vortrag, die wunderbare Eintönigkeit und doch innerlichst reiche Bewegtheit seiner Stimme vernehmen, ich gäbe selbst Tieck's bewunderungswürdige Natur und Kunst

dafür hin. Indessen waren es auch nicht bloß Schriften der romantischen Schule im engeren Sinne, die er mir vorführte; auch Heinrich von Kleist ward mitgetheilt, dessen „Prinzen von Homburg" ich durch ihn früher kennen lernte, als bis Tieck wieder die Aufmerksamkeit auf ihn hinlenkte; seine meisterhafte Erzählung „Kohlhaas" hatte er besonders gern. Selbst Hoffmann ward nicht verschmäht, von dem ihn Einiges sehr ansprach; aber Jean Paul kam nicht an die Reihe. Das Genie seines Humors verkannte er nicht, aber die in einer gewissen, zu sehr schriftstellerischen Berechnung hervortretende Sentimentalität, oder gar die bisweilen süßliche, selbst weinerliche Empfindsamkeit, und die beständige Aufdringlichkeit des Witzes, der, so unübertrefflich er auch seyn mag, in heilig erregte Gefühle plötzlich und widerwärtig hineinspringt, konnte dem Gleichgewichte seiner Natur nur peinlich werden. Es war aber gewiß auch noch etwas Anderes, was ihm den größten Humoristen unserer Nation nicht anziehend machte; ich meine die ihm fühlbare Entbehrung einer specifischen Christlichkeit: denn die Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit allein konnte ihm nicht genügen. Ganz außerordentlich werth waren ihm dagegen die Schriften von Schubert. Das Ahnungsreiche darin, die geheimnißvolle Musik aus einer höheren Welt, die andächtige Hinführung auf die webenden und schaffenden Kräfte hinter der greifbaren und sichtbaren Natur, ohne den von Gott gezogenen Vorhang in menschlicher Selbstüberhebung lüften zu wollen, und Alles eingetaucht in den frisch quellenden und festen Glauben an den Erlöser und die einstige Befreiung der in der Gefangenschaft seufzenden, der Eitelkeit unterworfenen Creatur, machte sie dem Freunde überaus theuer. Die „Symbolik des Traumes" stand ihm namentlich sehr hoch, und das Capitel von der Vergleichung der „Traumsprache mit der Prophetensprache" hat seine Wirkung schon damals auch auf mich nicht verfehlt. Wie lieb Arnswaldt immer Schubert behalten,

davon hat er unmittelbar vor seinem Tode noch Zeugniß gegeben, indem dessen selbstgeschriebenes Leben das letzte Buch war, das er zu seiner innigsten Freude gelesen. — Eines Mannes muß ich aber unter Anderen noch Erwähnung thun, der in Göttingen sonst schwerlich genannt wurde, mit dem mich Arnswaldt gleichfalls bekannt machte. Es war Friedrich von Meyer in Frankfurt a. M., der bekannte Uebersetzer der Bibel. Seine „Blätter für höhere Wahrheit" interessirten ihn ungemein und sie gaben uns Anlaß, das anziehende Capitel vom „Magnetismus und der Hellsehung" öfters zu besprechen. Ich kannte es bisher nur aus der Vorlesung über „Psychologie" bei Schulze, der alle Erfahrungsberichte auf diesem Gebiete in der grellsten Weise für nichts als Lug und Trug erklärte. Aber solche Polemik thut immer die entgegengesetzte Wirkung, und so war ich auch hier Belehrungen nicht unzugänglich. Wir wurden aber auch bei der Lesung jener Schrift in die „Dämonologie" hineingeführt, wo es nun freilich mein Freund mit einem damals absolut Ungläubigen zu thun hatte, und wir geriethen einst in einen sehr heftigen, bis tief in die Nacht dauernden Streit, der sich an eine Erzählung von einem Mädchen anknüpfte, das im magnetischen Zustande bekannte hebräische Namen von bösen Geistern genannt haben sollte. Es hat sich auch in der Folge diese Geschichte als absichtliche Täuschung herausgestellt. Mein lieber Arnswaldt war überhaupt die Arglosigkeit selbst; ich mache vielleicht einen zu raschen Gebrauch von dem Worte des Propheten: „das Herz ist ein hinterhaltiges Ding."

Es konnte nicht fehlen, daß sich noch Andere zu Arnswaldt hingezogen fühlten und bald in ein näheres, bald in ein ferneres Verhältniß zu ihm traten. Allmählich bildete sich ein engerer und engster Kreis um ihn. In diesem herrschte die Romantik, und es ging sogar aus diesem Kreise ein kleines anonymes Journal, die „Wünschelruthe", hervor, das aber wegen seiner zum Theil etwas muth-

willigen Anspielungen auf die damalige Local-Aesthetik solchen Anstoß erregte, daß man es bald wieder in die Dunkelheit, aus der es gekommen, zurückzog. Wir, gemeinschaftlich mit Arnswaldt und unter uns verbundene Freunde — ich nenne hier Namen wie Elvers, Meyer, von der Osten —, so oft wir uns sehen, leben gern im Nachgefühle jener Stunden, wo wir in der „Waldeinsamkeit", in „mondbeglänzter Zaubernacht" bei unseren Zusammenkünften schwärmten —, doch dieß letztere Wort paßt eben auf Arnswaldt nicht, der, wenn wir unbedingt lobten, was auch er hochzuschätzen wußte, uns in der Gefühlstrunkenheit zügelte; denn wenn wir „in süßen Tönen dachten", so war sein Wesen und seine Rede so angethan, uns stets zu erinnern, daß „Gedanken" doch nicht „zu fern stehen" dürften. Er verwies uns bisweilen zur Zucht auf den Altmeister Goethe, den er namentlich in seinen Liedern für den größten deutschen Dichter erklärte, und dessen bekanntem späteren Ausspruche: „Tieck kann sich mit mir nicht vergleichen", er schon damals seine volle Zustimmung würde gegeben haben, so wie er auch das beständige Streiten, ob Goethe oder Schiller größer, statt, wie jener selbst will, sich zu freuen, daß Deutschland beide besitze, nicht leiden konnte; solche Vergleichungen waren ihm überhaupt von Grund aus zuwider. Uebrigens versteht es sich wohl von selbst, daß er für sich Goethe den Vorzug geben mußte; denn schon der Realismus desselben war seiner Natur angemessener, als Schiller's Idealismus. Die Frage, ob sie christliche Dichter seyen, und welcher der christlichere, war ihm ganz verdrießlich; Goethe den „deutschen Voltaire" oder gar „den Antichrist" zu nennen, schien ihm abgeschmackt. Beide waren ihm in den ethischen Geist des Christenthums nach zwei verschiedenen Richtungen hin eingetaucht, und nach einem dogmatischen Maße wollte er sie nicht gemessen haben. Er wußte sich in der Beurtheilung der Menschen, wie der Werke der Poesie und Kunst,

selbstzuentäußern, was mit seiner angestammten Gerechtigkeit und Liebe zusammenhing, und er ließ sich das Gute und Schöne nie durch eigene Reflexionen zersetzen. Obschon er sich in einem eminenten Sinne einer wirklichen, eigenthümlich-kräftigen, hochfreien Subjectivität und Individualität zu erfreuen hatte — er war Etwas —, so war ihm doch die Gabe, sich zu objectiviren, im höchsten Grade verliehen, oder vielmehr, gerade aus dieser unbeschränkten, in der wahren Freiheit der Liebe waltenden, urkräftigen Subjectivität war es ihm von Natur eigen und nothwendig, sich in ein Anderes zu versetzen und aus ihm selbst heraus es zu construiren und zu verstehen. Er war ein weitherziger, großsinniger und großartiger Mensch. Alles Krickeln und Kritteln war ihm ganz fremd. Die sich und Andere vielquälende Empfindlichkeit im Umgange kannte er nicht; ich habe nie eine Spur von Kleinlichkeit in ihm entdeckt. In den Verhältnissen des häuslichen Lebens war er von dem, was in dem schlimmen Worte liegt: „es genirt mich dieß und das", glücklichst verschont, und es war ihm hier vollständig eigen, was Goethe so sehr von Schiller rühmt. Und das war sehr viel bei dem heftigen Sinne, der sonst in ihm lag, und bei den langjährigen Leiden, wo er, vom Asthma gequält, fast keine Nacht ruhig schlafen konnte. Davon wissen die ihm Nächststehenden zu erzählen, von Frau und Kindern bis zur Dienerschaft herab. Wo er befehlen konnte, bat er; was Pflicht gegen ihn war, nahm er als Güte auf; für Alles war er dankbar. Ja, gerade die Dankbarkeit war der leuchtendste Schmuck dieses frommen, edlen und hochgebildeten Lebens vor Gott und den Menschen. Die rührendsten Züge von dieser Dankbarkeit für das Geringste, was ihm erwiesen ward, haben mir die Seinigen noch aus seiner letzten, schweren Krankheit berichtet. Und ich selbst mit den Meinigen, wir haben solche unauslöschliche Eindrücke von ihm empfangen, als er vor einigen Jahren — ach! das letzte Mal, wo wir ihn bei

uns gehabt — mehrere Wochen in höchster Lebensgefahr an einem der schmerzhaftesten Uebel in meinem Hause danieder lag. Da habe ich erfahren, was die christliche Geduld im Leiden ist; die natürlichen Seufzer und Laute, welche die Schmerzen ihm auspreßten, waren wohl hörbar, und dabei keine Spur von stoischem Stolz; aber auch nicht eine Klage, daß er leide, habe ich aus seinem Munde vernommen. Und die größten Qualen konnten seine theilnehmende Liebe nicht einen Augenblick in Fesseln schlagen. Es war gerade die Zeit, wo ich mit meinem theuren Freunde Rothe wegen seiner sehnlichst von mir gewünschten Rückkehr von Bonn nach Heidelberg im lebendigsten Briefverkehr stand, und wie nahm er da Antheil! Immer kehrte er, wenn ich an seinem Bette saß, auf diesen Gegenstand, der ihm eine rechte Herzensangelegenheit war, zurück; ja, er betrieb sie gemeinschaftlich mit mir. Rothe gehörte aber auch zu denjenigen Persönlichkeiten, die er mit am meisten liebte, und er stellte ihn unter den gegenwärtigen Theologen, trotz einer tiefeingreifenden Abweichung von ihm, besonders in kirchlicher Beziehung, in die vorderste Reihe. Von seiner „Ethik" schrieb er mir einst: „vielleicht habe ich aus keinem Buche außer der Bibel je so viel gelernt, als aus diesem" — in der steten Reibung der gespannten Gegensätze." — Jene Tage des Septembers 1853 gehören zu den inhaltsvollsten und erhebendsten meines Lebens. Da habe ich praktisch in wenigen Wochen mehr wahres Christenthum gelernt, als in vielen Jahren aus vielen Büchern.

Indem ich das zunächst Voranstehende wieder überblicke, bin ich mir wohl bewußt, daß ich die sachliche und chronologische Folge unterbrochen habe. Aber ich will es nicht umstellen und später erst einfügen. Was mir hier über das Herrlichste des Freundes unmittelbar aus der Seele geflossen, steht zur lebendigsten Belehrung über ihn gerade am rechten Orte.

Fassen wir nun hier, ehe wir unseren Freund weiter

begleiten, sein Bild noch einmal ins Auge, und fragen insonderheit nach dem Hauptgepräge seiner Christlichkeit und Theologie, so werden wir mit einem Worte es so bezeichnen können: wir erheben uns an dem Bilde einer ursprünglich bestimmten, tief-innerlichen und rein-entwickelten christlichen Mystik.

Wir treten jetzt aber in ein zweites Stadium seiner frommen Lebensentwickelung hinein.

Nach einer halbjährigen Trennung, wo ich in meinem thüringischen Vaterlande lebte und mein Candidatenexamen unter Bretschneider in Gotha bestand, fand ich im Frühjahr 1818 meinen in Göttingen zurückgelassenen Freund sehr verändert. Er sah trüb aus, war schweigsam geworden, und schien von Anfang an verschlossener gegen mich. Aber bald öffnete er mir sein Herz und ließ mich in die schweren Kämpfe, die über ihn gekommen, hineinsehen. Es quälten ihn nicht Zweifel an der Göttlichkeit des Christenthums und der Wahrheit einzelner seiner Lehren, im Gegentheil, sein Glaube war fest und stark; aber es war ihm das Wort Gottes wie ein zweischneidiges Schwert durch das Herz gedrungen, und eine furchtbare Gewissensangst war in ihm erwacht. Wenn er mir früher wohl schon bisweilen geklagt, daß es kalt und öde in ihm, die Wahrheit habe er zwar ergriffen, doch nur in Erkenntniß des Verstandes, aber Leben und Liebe fehle ihm, so erschreckte ihn jetzt der „Zorn Gottes". — „Seine Hand war ausgestreckt die ganze Nacht, und seine Seele weigerte sich, getröstet zu werden." (Ps. 77, 3.). Er lebte nur im verzehrendsten Sündengefühl, und das Licht der Gnade wollte ihm nicht erscheinen. Und doch, wie sittlich rein und lauter stand er da, und nach dem Gesetze konnte er sich keine Abweichung von den Geboten Gottes äußerlich zum Vorwurf machen; ja, auch innerlich war es keine Versuchung, die ihn quälte, kein böser Gedanke, der ihn peinigte. Er hat mir später noch wieder erzählt, wie dieser Zustand, den Keiner begreift, der ihn

nicht selbst erfahren, plötzlich sich seiner bemächtigt. Für Alles, was ihn sonst angezogen, hatte er keinen Sinn und von romantischer Poesie war nicht mehr die Rede. Nur die Lebensläufe „erweckter Christen" las er mir vor, und sonst noch Anderes von Kanne; gerade die Schriften dieses merkwürdigen Mannes hatten ihn besonders gefaßt, so daß er mehrmals nahe daran war, zu ihm nach Erlangen zu reisen. Ich war tiefbekümmert über meinen Freund, wenn er mir in unvergeßlichen Stunden seine Seele ausschüttete, ohne daß ich auch nur den leisesten Einklang mit seinen Zuständen empfand, und ich habe es ihm stets besonders hoch anrechnen müssen, wie er damals solche Geduld mit mir gehabt, während er immer wieder für die meinige dankte. Ich war von dem Auswendiglernen der bretschneider'schen Dogmatik etwas erschöpft zurückgekommen, und bereitete mich nun wieder auf das philosophische Doctoreramen vor, das ich am Ende des Curses bestehen wollte und auch wirklich bestand. Dabei war das religiöse Leben in jener Zeit am wenigsten in mir rege, vielleicht gerade durch das mechanische Zwangsstudium der Theologie im vergangenen Winter, aber es machte mir keine Unruhe. Ich stand etwa auf dem Standpunct des Predigers Salomo am Schluß seines Buches, von dem ich kurz vorher eine Uebersetzung hatte drucken lassen. Aber „Alles hat seine Zeit", wie dieser Spruch jenes Weisen sich in unserem Leben immer bewahrheitet, in Schmerz und Freude, sicher aber zu unserem Heile.

Die innere Qual des Freundes konnte in solcher Mark und Bein erschütternden Heftigkeit nicht ausdauern, und wenn es auch zum Durchbruch zu dem Frieden nicht kam, in welchem er in der Folge, selbst wo er körperlich so viel zu leiden hatte, so oft zu sagen pflegte: „wie gut ist doch Gott!" so half ihm doch jetzt die gütige Natur, die man hier in ihrem Widerstreben nicht schelten soll. Die „Bußkämpfe" wurden zwar nicht gelinder, aber sie wechselten doch. Er konnte wieder auf gleichgültige Dinge des Lebens

sein Augenmerk richten, und fing an, auch nach anderen Büchern zu greifen, als nach solchen, die seinen inneren Bewegungen Nahrung gaben. So erinnere ich mich noch, daß er um diese Zeit unserem gemeinschaftlichen Freunde Elvers und mir die „Kronenwächter" von Achim von Arnim eines Abends vorgelesen.

Unser Kreis erweiterte sich inzwischen mehr und mehr, und ich muß hier noch besonders eines Mannes, oder soll ich lieber sagen, eines Jünglings gedenken, der uns später nahe trat, und an dem Arnswaldt die herzlichste Freude hatte. Ottfried Müller war von Breslau nach Göttingen berufen worden. Ich sah ihn gleich am Tage seiner Ankunft in einer Abendgesellschaft bei Heeren, die ganz nach der wohlbekannten Weise zugeschnitten war. Während wir im zwangvollsten Anzuge, den Hut in der Hand, dastanden, trat ein blutjunger, schlanker Mann frisch und munter herein, zur Verwunderung Aller mit schwarzseidener Halsbinde und langen Beinkleidern über die Stiefeln, die damals nicht nur in der Gesellschaft, sondern, außer bei Studenten, auch sonst noch übel angesehen waren. Nach Begrüßung und Vorstellung wandte sich der wie hereingeschneiete Fremdling an mich mit den Worten: „ich scheine hieher nicht recht zu gehören; ich habe kein hochzeitliches Kleid an; ich bin daran von Breslau und Steffens her nicht gewöhnt." Man ahnete wohl an jenem Abende nicht, am wenigsten Heeren, der seine Vocation hauptsächlich betrieben, wie dieser Ankömmling nicht nur akademisch, sondern auch in der Gesellschaft eine neue Epoche in Göttingen heranführen sollte.

Müller war ein prächtiger Mensch, Kraft und Saft vom Kopf bis zur Zehe; wo man ihn antippte, sprühte er Geist, und sein eminentes Wissen, fern von aller Auskramerei, das selbst in seinem Witze und Humor zum Vorschein kam, setzte uns bei seiner Jugend in Erstaunen. Arnswaldt pflegte von ihm zu sagen: „da ist doch nun

Einer, in dem der neue Geist der Zeit sich regt." Als wir eines Sonntags nach einem Mittagsmahle, zu dem Mehrere von uns gemeinschaftlich mit Müller geladen waren, und wo wir seltsame Reden über Literatur und Zeitverhältnisse hatten dankbar dahinnehmen müssen, einen Spaziergang über den Wall machten, summte er immer aus Novalis den Vers vor sich hin: „wird sich nicht das Blatt bald wenden und das Reich der Alten enden?" Und es hat sich später besonders mit durch ihn gewendet.

In dem Winter, in dem ich meine erste Vorlesung hielt, nahm Arnswaldt lebendigen Antheil an meinen Studien. Ich hatte schon früher das Persische unter Tychsen angefangen, und trieb es jetzt mit vorherrschender Liebe. Der berühmte Codex des Schahname, welchen die Bibliothek besitzt, befand sich in meinem Zimmer, und die Vergleichung dieses Heldenbuchs mit den Nibelungen gab uns zu manchen Gesprächen Anlaß. In altdeutscher Poesie und Kunst war er ja ganz zu Hause, und für Alles, was aus unserem Volke frisch und lebendig herausgewachsen, hatte er einen ursprünglichen, hohen und reinen Sinn. Er war ein echt-deutsches Gemüth, und alle Ausländerei, um dieses fichte'sche Wort zu gebrauchen, war ihm ein Gräuel. Der Freund war um diese Zeit wieder heiterer geworden und kam gerne in die abendlichen Zusammenkünfte, die wir einmal die Woche in dem Gasthause zur Stadt London hielten, und uns allen, die wir von der Gesellschaft übrig geblieben, noch im ergötzlichsten Andenken stehen. Es war die „harmlose Gesellschaft", in der dennoch wohl, wie es auf Universitäten zu gehen pflegt, auch einige scherzhafte Local-Polemik nicht fehlen konnte; der Geist ungebundener Fröhlichkeit waltete unter uns, und Arnswaldt konnte dabei bisweilen sehr lustig seyn, wo er dann komische Dinge trefflich erzählte.

Im Frühlinge 1819 trennten wir uns. Hammer's „Geschichte der schönen Redekünste der Perser", ein Werk

voll Wohlduft der Poesie, durch die ganze Behandlung des Gegenstandes, das auch auf Goethe seinen Zauber geübt, hatte mich dergestalt begeistert, daß ich der Sehnsucht, persönlich mit dem berühmten Verfasser in Verhältniß zu treten, nicht widerstehen konnte Ich reiste nach Wien, wo mich der, den ich gesucht, den ganzen Sommer im Kreise persischer Studien festhielt und seitdem einer meiner geliebtesten und treuesten Freunde geblieben. Bei meiner Rückkehr im Herbste traf ich Arnswaldt noch in Göttingen, und wir brachten das letzte Halbjahr daselbst zusammen zu. Er war mittheilender, wie je, und ich hatte ihm bei der nothwendig gebotenen Einseitigkeit meines Studiums aus dem reichen Schatze seiner Bildung des Anregenden gar viel zu verdanken. Was ihn aber bekümmerte, war eben dieß, daß er sich im Lesen des mancherlei Trefflichen und Tüchtigen zu sehr gehen lasse, und sein Berufsfach, in dem er nächstens sein Examen machen solle, hintanstelle. Indessen ersetzte ihm sein schnelles Auffassungsvermögen, verbunden mit einem ungemeinen Gedächtnisse, was er an sonstigem Zeitaufwande seinen pflichtmäßigen Arbeiten entzog. Ostern verließ er die Universität, besuchte uns aber im Laufe des Sommer-Semesters von Hannover aus auf einige Tage, und wir feierten zuletzt mit ihm ein wehmüthiges Abschiedsfest auf der schönen Ruine Plesse, die er vorzüglich lieb hatte. Hierauf verließ auch ich Göttingen, und folgte einem Rufe nach Heidelberg im Herbste 1820.

Es war gar wöhnlich in diesem „Reiche der Alten" gewesen, und ich muß oft im Reiche der Neueren und Neuesten an jene mit Verehrung des ehrlichen deutschen Menschenverstandes in unserer sittlich verschwommenen Geistreichheit zurückdenken. Es herrschte noch keine Sophistik: man „nannte das Böse nicht gut, das Gute nicht böse, das Dunkle nicht helle, das Helle nicht dunkel, das Bittere nicht süß, das Süße nicht bitter". Wie oft haben wir nicht, wenn ich später mit Arnswaldt zusammen war,

und die Zeit des „jungen Deutschlands" gekommen, unsere alten Lehrer, die das Sittliche in Wissenschaft und Leben bezweckten und von der „Rehabilitation des Fleisches" nichts wußten, dankbarst gepriesen! — Wenn wir unseren Lieblingsspaziergang über die Wiesen nach der sogenannten Stegemühle gemacht, und auf dem Rückwege Göttingen im Abendscheine liegen sahen, da erschien es uns in seiner Freundlichkeit wie eine stille Insel der seligen Wissenschaft.

So waren wir nun beide von Göttingen und von einander getrennt. Aber der unerschütterliche Grund unserer Freundschaft war gelegt, und sie nahm zu in einem ununterbrochenen Briefverkehr von Jahr zu Jahr über ein ganzes Menschenalter hinaus. Welche Schätze eines tiefinnerlichen, nur zu Gott und seinem Heilande hingezogenen Lebens verwahre ich in diesen Briefen!

Im Sommer 1822 kündigte er mir voll Freude seinen ersten Besuch an, um von hier weiter in die Schweiz und nach Italien zu reisen. Er war überaus rüstig, lebensfroh und lebensfrisch, und wie fühlten wir uns glücklich, mehrere Tage zusammen der unvergleichbaren Schönheit unserer Natur zu genießen, die Goethe immer „mit Bewunderung, ja, mit Erstaunen betrachtete, weil sie sich an mehreren Puncten dem nähere, was man in der Landschaftsmalerei das Ideal zu nennen pflege". Von Theologie ward wenig unter uns verhandelt, desto mehr von Platen, dessen zwölf erste Ghaselen nicht lange vorher erschienen waren, und die wir beide fast auswendig gelernt. Auch von Creuzer und Voß war damals viel die Rede, und auf welcher Seite er in ihrem Streite mit einander stand, braucht nicht gesagt zu werden. Er hatte sich längst für den berühmten Symboliker sehr interessirt und auf seine Schriften mich zuerst hingewiesen; war doch sein Vater selbst nach Heidelberg gereist, um ihn persönlich zur Annahme einer Berufung nach Göttingen zu bewegen. Ich erinnere mich noch mit besonderem Vergnügen eines sehr

belebten Abends aus jener Zeit, wo der Freund bei mir sich außer Creuzer's auch der ersten Bekanntschaft Ullmann's erfreute, den er damals für immer liebgewann; an seinen „Reformatoren vor der Reformation" hatte er später ein ganz besonderes Wohlgefallen, und rechnete dieses Werk, ein „vollkommen schönes", wie er schrieb, zu den werthvollsten Büchern der neueren theologischen Literatur.

Es verstrich nun eine lange Zeit, bis wir uns wiedersahen, was erst im Jahre 1828 geschah, wo er in Begleitung seines Vaters hier durch abermals nach Italien reiste. Manches war inzwischen in ihm vorgegangen, was nicht für die Oeffentlichkeit gehört. Ich fand ihn niedergedrückt und in seinem Wesen sehr verändert. Als wir in einer hellen Sommernacht lange auf der Terrasse des Schlosses zusammen saßen und dieses, vom Monde beleuchtet, alle poetischen Geheimnisse seiner Romantik uns offenbaren wollte, blieb sein Sinn dieser „wunderbaren Mährchenwelt, die in alter Pracht aufstieg", verschlossen, und da ich ihn an die Herrlichkeiten der Kunst, denen er entgegenreiste, erinnerte, antwortete er mir, daß er sich in Rom nur auf Tholuck's Predigten freue. Indem ich dieses in wehmüthiger Erinnerung niederschreibe, bedarf ich weiter keiner Andeutung, daß er sich jetzt wieder, und zwar mehr als je, in einem ascetisch-quälerischen Wesen verzehrte.

Er konnte sich bei der gewissenhaftesten Fortarbeitung seiner Seele, in der mystischen Beschaulichkeit, die ihm das ewige Einsseyn des Sohnes mit dem Vater durch den heiligen Geist als unmittelbar gewisse und speculativ begriffene Wahrheit bezeugte, nicht genügen und halten, sondern er erfuhr in dem erregendsten Gefühle der Sündhaftigkeit den unaufhaltbaren Drang nach der höchsten und lebendigsten That, mit dem persönlich-geschichtlich gewordenen, gott-menschlichen Versöhner und Erlöser in die heilig-end-reale Einigung und stetige Lebensgemeinschaft zu treten. Indem er nun aber nicht nur vor der Welt, son-

dern auch vor der bestehenden Kirche die Flucht nahm, versenkte er sich ganz in sich selbst, um innerlichst die beiden widerstreitenden Subjecte, das sündhafte und sündlose, in sich mit einander in Vereinbarung zu bringen. Aber es wollte ihm nicht gelingen. Er rang im heißen Gebet nach der Wunderthat der erweckenden Gnade von oben, ja — warum soll ich es nicht bekennen? — nach einer unmittelbaren Erlebung des Herrn. Aber sein inbrünstiges Verlangen ward nicht gestillt und nicht erhört. Daher in ihm und außer ihm die Verdüsterung jeglicher Freude.

Aber da sollte ihn Rom von dieser beharrlichen Subjectivitätsgefangenschaft frei machen, und gerade hier die letzte Epoche seiner christlichen Lebensführung zur positiven Kirchlichkeit eingeleitet werden.

In dieser Hauptstadt der festgeschlossensten Objectivität der äußeren Kirche trat ihm die Idee derselben mit ihrer ganzen Macht entgegen und zog ihn von sich selbst ab. Aber er versenkte sich hier mehr wie je in den lebendigen Lebensstrom der heiligen Schrift, und auf ihrem Boden festgegründet, im erweckendsten Verkehre mit evangelischen Freunden, schaute er damals zuerst tiefer in den geistesgewaltigen Dom der Werke von Luther, in dessen Kirche er später seine unerschütterliche Burg gefunden.

Nach seiner Wiederkehr nach Hannover hatten seine Briefe einen freudigen Ton gewonnen, der sich zum höchsten erhob, als jener Stern unsäglicher Liebe, an dessen Leuchten in der Ferne er sich schon lange erquickt, nun auf sein Haus sich niedersenkte, und, ihn fast fünfundzwanzig Jahre beseligend, mit seinem himmlischen Strahle sein im Tode sich verklärendes Angesicht beschien. Aber hier möchte ich die Feder niederlegen im Hinblick auf die Freundin des seligen Freundes, und doch muß ich reden; aber nur in schüchterner Kürze kann es geschehen.

Im Anfange der dreißiger Jahre begründete er sein eheliches, reichlichst von Gott gesegnetes Leben mit Anna

von Harthausen aus einem der ältesten und ehrsamsten freiherrlichen Geschlechter Westphalens. Ja, es war eine gemischte Ehe. Aber welch' ein himmlischer Bund gegenseitiger Ergänzung auf Einem Grunde bei beiderseitiger treuer Festhaltung des positiv-kirchlich zweitheiligen, jedoch im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung einheitlichen und einhelligen Bekenntnisses! — Wer's nicht miterlebt, der begreift es nicht. Nur den Eingeweihten in dieses Heiligthum, in dem ich Wochenlang in den wüsten Kämpfen der Zeit mich still und hoch erbaut, kann ich verständlich seyn. Hier war dem Freunde, wie er bekannte, seine Kirche der Zukunft in praktischer und Frieden spendender Erlebung typisch gegeben; hier hatte er seine Union zum dereinstigen Heile seines entzweiten, von ihm heiß geliebten deutschen Volkes. Eine andere Kirche der Zukunft kannte er nicht; die deutsche Kirche der Gegenwart war ihm die lutherische.

Das war von nun an der durchschlagende Grundton seines Gott und seinem Versöhner in stiller und doch tiefeinwirkender Verborgenheit geweiheten Lebens. Es konnte daher nicht anders seyn, als daß bei der lutherischen Bewegung in Schlesien ihm das Herz klopfte, und er dem entschiedenen Auftreten von Scheibel und Steffens mit höchster Spannung folgte; Huschke, ihm schon von dem gothaischen Gymnasium und der Universität her bekannt, ward ihm in der weiteren Entwickelung dieser schwer verwickelten Angelegenheit dadurch besonders nahe gebracht, und dieser wurde ihm seitdem sein lutherisch-kirchlicher Freund, wie ich sein persönlich-christlicher immer gewesen und immer geblieben. Bei seinem Besuche 1837 in Heidelberg kam dieser Gegenstand vielfach zur Sprache, und ich konnte besonders in einem Puncte das Schmerzliche, was dabei hervortrat, nur theilen. Unsere Familien verlebten damals gemeinschaftlich köstliche Tage. Ich sah ihn gesünder und heiterer, als je zuvor.

In den vierziger Jahren fing er an, körperlich leidend zu werden; er wurde von einem sich mehr und mehr verstärkendem Asthma, auch hie und da hinzutretenden Brustkrämpfen gequält, und noch mancherlei andere Uebel stellten sich ein. Er klagte mir viel in seinen Briefen, wie er gedrückt und in seinen geistigen Beschäftigungen vielfach gehemmt sey, aber dennoch war dieses kein Klagen im gewöhnlichen Sinne: denn sein Geist war frei und hoch, und seine Seele „gestillet und geschweiget", der innere Mensch immer zu Gott gekehrt und im Frieden seiner Hände. Er war seit der Zeit viel auf sein Haus und Zimmer beschränkt, in dessen Stille er, umgeben von einem Bücherschatze, wie ihn wenige Privatgelehrte in dieser Ausgesuchtheit an historischen, philologischen, philosophischen, poetischen und theologischen Schriften, so wie an Werken der Kunst, besitzen mögen, forschte und sann, aber immer auch von dem, was draußen vorging, Kenntniß zu erlangen suchte. Besonders nahm er an der Bewegung auf dem Gebiete der theologischen Literatur den lebhaftesten Antheil. Er hatte an dem gedeihlichen Fortgange der „Studien und Kritiken", die er sich selbst anschaffte, seine aufrichtige Freude, und begrüßte namentlich gerne frisch darin auftauchende, jugendliche Kräfte, wobei er sich immer seinen Blick frei und umsichtig und sein Urtheil allseitig gerecht erhielt. So schrieb er mir z. B. 1845: „welch' eine köstliche Perle ist der Aufsatz von Schöberlein im zweiten Hefte der dießjährigen Studien; ich kann mich kaum satt daran lesen, und sollte es mir allein so gehen? — Aber es ist mir eine Freude eigener Art, hier von einem jungen, eben auftretenden Schriftsteller so Manches in wohlthuender und durchgebildeter Form entwickelt zu sehen, was mir seit Jahren in Gedanken liegt und wofür ich, auch manchmal daran radebrechend, vergebens nach dem rechten, vollen Ausdrucke gerungen habe. Und ich meine, die Bedeutung des Aufsatzes bezieht sich nicht auf den besonderen Gegenstand allein; — er scheint

mir ein Musterstück, wie man zu einer wissenschaftlichen Verklärung der Kirchenlehre nach dem Bedürfnisse unserer Zeit gelangen kann, wobei es sich in allen Theilen des Lehrgebäudes, wie hier in jener Cardinallehre, bewähren wird, daß die kirchliche Lehre gegen alle nur negirende Bestrebungen, die sich das Ansehen von Fortbildung geben, in unantastbarer Erhabenheit dasteht, und daß in ihr überall die disiecti membra poetae — (diese Form mag ihr schon der Popularität wegen nothwendig seyn) — da liegen, deren organische Einheit aufzusuchen für den Menschengeist das würdigste und belohnendste Geschäft ist nächst seinem gleichen Geschäfte an der heiligen Schrift selbst, auf deren göttlichen Zuruf das Bekenntniß der Kirche die wahre und einfache Antwort der erlösten Menschheit ist. In solcher Beziehung sind mir in dem Aufsatze auch die gelegentlichsten Nebenbemerkungen, als einem längst gehegten Gedanken wunderbar begegnend, so z. B. die Note über die communicatio idiomatum p. 297. und der Inhalt des Schlußsatzes, überaus werth. Nun, Gott sey Dank, es gibt ja noch sonst so manche Gelegenheit, es auszusprechen, aber ich spreche es auch bei dieser besonders gern aus: „welche Aussichten hat eine Theologie, die solche Blüthen treibt!" — Und warum sollte auch ich es nicht aussprechen, daß dieses Urtheil meines Freundes auf die Berufung des Verfassers an unsere Universität für mich von entscheidendem Einflusse gewesen. Er freute sich später seiner persönlichen Bekanntschaft hier sehr und verkehrte besonders gerne mit ihm.

In jenem Urtheile über die schöberlein'sche Abhandlung tritt neben der Bestimmtheit desselben zugleich seine liebenswürdige Bescheidenheit hervor. Wohl dem, wer so „radebrechte", wie er es gethan! Er mußte freilich ringen, seine Gedanken zur Darstellung zu bringen, aber welche Gedanken göttlicher Tiefe waren es auch! — Als ich im Jahre 1851 mehrere Wochen bei ihm war, las er mir ein Fragment eines Werkes vor, etwa „deutsche Laien-Theologie"

betitelt, enthaltend tiefsinnige Speculationen über die Urgeschichte, Paradies und Sündenfall, Natur und Geist, Dreieinigkeit u. s. w., in bewunderungswürdiger Sprache abgefaßt; allerdings Theosophie im erhabensten Styl, nur aus dem ureigensten, auf dem Grunde der Schrift ruhenden Denken geflossen. Rührend war es mir, wenn er immer sagte, daß es doch wohl Hochmuth sey, solche Gedanken an das einfache Wort zu knüpfen und zu Papier zu bringen; von Veröffentlichung durfte man ihm später gar nicht reden. Daß er bei diesen exegetisch-theosophischen Studien die Bibel im Urterte las, versteht sich bei seiner Gründlichkeit von selbst; er hatte noch in späteren Jahren das Hebräische erlernt, und sich in Besitz der wichtigsten Hülfsmittel gesetzt. Jene, Manche würden sagen, zu große Bescheidenheit zeigte er auch in der Beurtheilung seiner eigenen Poesien. Ich kenne mehrere seiner Gedichte des tiefsten Inhaltes, der gemüthvollsten Unmittelbarkeit, der individuellsten Gegenständlichkeit und der vollendetsten Form.

Mehrfache Badereisen führten ihn gewöhnlich über Heidelberg, und so hatte ich ihn immer zu meiner Freude längere Zeit bei mir, wo wir auf das gemüthlichste und behaglichste zusammen lebten; denn er war auch, wie man zu sagen pflegt, ein gar bequemer Gast, der nicht das Mindeste in der gewohnten Hausordnung störte. In meiner kleinen stillen Zelle am Fuße des Schlosses, dicht vor dem Angesichte der eindrucksvollsten und schönsten Predigt von der Eitelkeit aller Dinge, war es ihm besonders wohl, und wenn er hinweggegangen, da war sie mir immer lange Zeit hindurch wie von der Atmosphäre seiner Gegenwart noch erfüllt. Sie ist auch wohl Zeuge des lebhaftesten Streites gewesen, aber Gereiztheit mischte sich nie hinein, wenn auch bisweilen Heftigkeit von beiden Seiten aus aufwallendem Zorne der Liebe. Der Engel des Friedens schwebte immer über uns. Einst kamen wir, da wir nie klug uns gegenseitig behandelten, und nie jene schonende

Umgehung gewisser Gegenstände suchten, die den gesunden Nerv der Freundschaft lähmt, auf den Hauptpunct, der noch jetzt die lichterloh brennende Frage der Gegenwart bildet, im eifrigsten und liebevollsten Sinne gesuchter Verständigung zu reden. Es war der hitzigste Kampf, den wir gekämpft, und wir konnten uns bei unserem verschiedenen Begriffe von Kirche doch nicht vereinigen. Als ich ihm aber offen herausstellte, wie bei mir zuletzt Alles auf den Begriff der Inspiration hinauslaufe, und ich das wie zur Mode gewordene Schelten auf den Rationalismus, der nach der Consequenz des protestantischen Princips doch immer wieder unter dem Namen der freien Schriftforschung und Kritik zum Vorscheine und zur Geltung kommen müsse, nicht leiden könne, da trat ein Moment ein, den ich nicht bezeichnen darf, mit dem aber unsere Freundschaft ihren Hochpunct erreicht hatte, über den sie nicht mehr hinauskonnte.

Noch hätte ich aus den letzten Jahren, in denen der Kirchenstreit immer stärker an die Thüre des Freundes klopfte und sein Gemüth tief betrübt ward, gar Manches zu sagen. Aber der Verklärte winkt mir, und ich schweige.

Lieber will ich dem Verlangen „rede, damit ich dich sehe," genügen, und eine Selbstzeichnung seines lutherischen Glaubens, seiner lutherischen Liebe und seiner lutherischen Hoffnung zum Schlusse hier folgen lassen. Sie ist einem Briefe entlehnt, den er mir in dem denkwürdigen Jahre 1848 den 6. Mai geschrieben.

„Christus ist ein Heiland der Völker als solcher, wie der Einzelnen; und das erweist sich schon darin, daß er ein Glied des Volkes Israel war, wie er dessen rechtmäßiger König nur dadurch seyn konnte, daß er ein Sohn David war nach dem Fleisch laut des seligen Evangeliums des großen Gottes. Und weil es einmal Seine Ordnung ist, daß er im Ganzen der Menschheit nur in seiner Kirche ist, durch die jedem einzelnen Gliede der Menschheit Er selbst in Wort und Sacrament dargereicht wird, sofern es

in sie eintritt oder eingetreten ist, so muß dieses in einem Volke ebenso seyn. Wenn also ein Zeitpunct in der Weltgeschichte eintritt, wo die Völkerkirchen sich aus der Einheit der Menschenkirche lösen, sey dieses nun eine ursprüngliche und vollständige oder eine schon gebrochene Einheit, dann hat jedes Volk sich zu fragen, welches die ihm von Gott angewiesene Kirche sey, die seinen besonderen Gaben, dem Pfunde, das ihm Gott verliehen, der Eigenthümlichkeit seines bessern Selbst entspreche, und dieser Kirche treu anzuhangen, ohne die der andern Völker zu verachten. Daß dieses in der europäischen Menschheit dem deutschen Volke schwerer geworden als irgend einem andern, ist es zu verwundern? In der Allgemeinheit seiner Bestimmung, in dem, daß das von ihm aus nach allen Seiten ausgebreitete germanische Wesen in ihm seinen Mittelpunct hat, liegt zugleich, da es Fleisch vom Fleisch geboren ist, die Kehrseite davon, daß es nämlich fortwährend das ihm nach Gottes Willen Eigenthümliche an das ihm Fremde verliert und für das Fremde dahingibt. Denn die römische Eigenthümlichkeit, die von Alters her alles Fremde in sich zu verschlingen und sich zum Mittelpunct auch für das Fremde zu machen sucht, ist nun einmal nicht die, welche Gott dem germanischen Wesen verliehen hat; sie ist die, welche andere Nationen, und zwar je nach der Mischung, in welche die römische Einheit mit der germanischen Freiheit gebracht worden, politisch so stark macht, dem Franzosen seine Revolution in einem Napoleon concentrirt, den Engländer jenseit der Meere und selbst noch in seinen vom Mutterlande losgerissenen Kindern so gewaltig erscheinen läßt, während das deutsche Volk, sobald es sich nicht will genügen lassen an dem, was ihm von Gott beschieden worden, nichts Anderes kann, als des Auslandes Affe seyn, dem fremden Verführer dienen, je nach dem Wechsel der Zeiten auf jedem Gebiete des Lebens.

„Seit der Reformation ist (um hier von der orientali-

schen Kirche und dem Slaventhum, dessen Gegenwart doch wohl erst der Keim einer größeren, schrecklichen Zukunft ist, ganz zu schweigen) die römische Kirche zunächst die Kirche der romanischen, die protestantische die der germanischen Völker. Wie aber das Germanenthum ein Centrum im deutschen Volke hat, so muß die protestantische Kirche ein Centrum im deutschen Volke haben. Und welches ist diese deutsche Volkskirche? Die ganze Geschichte seit dreihundert Jahren, die tiefste Eigenthümlichkeit des deutschen Volkslebens, sofern es von der Gnade geheiligt ist, unsere deutsche Bibel, unsere Gesangbücher, das Bedeutendste und Originalste in der ganzen Entwickelung unserer Theologie, zugleich von dem größten Einfluß auf die gesammte Wissenschaft, ja, die historischen Phasen unseres Kirchenrechts mit all' ihrem Jammer — dieß alles ruft uns laut zu: diese deutsche Volkskirche ist die lutherische Kirche, und dieses ist die Kirche, die mit dem deutschen Volk dreihundert Jahre gelebt, geliebt, gesungen, gedacht, sich gefreut und gelitten hat. Aber der Deutsche muß ja nach seiner Art immer über sich hinaus — muß universell und darum lieber Alles als ganz einfach ein bloßer Deutscher seyn. Die römische Kirche in Deutschland zwar erklärt sich daneben aus der Polarität des römischen und des germanischen Charakters, welche sich stets einander ebenso suchen wie fliehen. Aber wie kommen wir zur reformirten Kirche? Sie ist hervorgerufen worden, wie billig, in deutscher Zunge, denn sie ist ja eine protestantische Kirche; aber sie hat kirchlichen Bestand durch ein festes Bekenntniß gewonnen auf die Predigt, welche in welscher Zunge ergangen war. Ja, auch jener erste Hervorruf geschah an einem Orte, der sich vorlängst vom deutschen Reich und von der deutschen Monarchie losgesagt hatte; und nur an solchen Orten, und unter den Mischvölkern genau in dem Maße, als das germanische Element das andere zu besiegen stark genug war, hat sie ihre eigenthümliche scharfe Geistesmacht und ihre besondere

organisirende Kraft entwickeln können, während sie in Deutschland stets ein Fremdling geblieben ist. Es versteht sich von selbst, daß hier von dem, was sie auch in dieser Gestalt dem Einzelnen durch Gottes Gnade immer noch seyn und geben konnte, gar nicht die Rede ist.

„In der lutherischen Kirche allein ist mir Christus, wie Er für das deutsche Volk als solches ist. Ich kann keine Kirche der Zukunft brauchen, für mich wird seit dem ersten Pfingstfest keine Kirche, die nicht in jedem Momente nach allen ihren Seiten eben so sehr gegenwärtig ist. Aber je mehr ist, desto mehr kann und wird auch werden."

Doch wenden wir uns aus dem Getümmel der streitenden sichtbaren Kirche, Frieden suchend, doch immer wieder derjenigen zu, die „nicht hie und nicht da, sondern im inwendigen Menschen", so fürchte ich nicht, mich einer Entweihung des stillsten Heiligthumes des Gemüthes des Freundes schuldig zu machen, wenn ich zuletzt noch einen Einblick in dasselbe denjenigen gestatte, die seinem Bilde bis hieher mit Liebe gefolgt sind.

Einige Tage nach dem Tode seiner einzigen Schwester — einen Bruder hatte er nie gehabt — den 31. Juli 1851 schrieb er mir folgenden Brief:

„Gott hat große und heilige Tage über dieses Haus kommen lassen: Tage voll Schmerzen, aber seliger Schmerzen, ja auch voll Freuden, aber Freuden im Vorschmack der Auferstehung durch die Kraft Jesu Christi. Und das ist geschehen durch das bewußtlose Ende eines stillen Lebens — ein Entschlafen wie des Kindes an der Mutter Brust, ohne des Todes Bitterkeit gefühlt zu haben, ohne Abschied in Wort und Blick von denen, die, wenn es möglich gewesen wäre, so gerne das geliebte Leben hier festgehalten hätten. — Aber das konnte durch einen solchen Tod auch nur darum geschehen, weil er das Ende eines solchen Lebens war: eines Lebens, in welchem sich die Macht Christi in

der Schwachheit, ich darf sagen, mit einer seltenen Herrlichkeit offenbart hat.

„Zu Dir, weil Du gerade mein Freund bist, will ich nur zwei Worte von dem sagen, was sie mir gewesen. Glaubst Du mir wohl, daß ich selbst es erst jetzt recht einsehen und verstehen lerne, auf eine Weise, wie ich es bei ihrem Leben nie gewußt und begriffen habe? — Durch diese ganzen 53 Jahre hindurch hatte sich dieses Leben um und durch und in meines gerankt; meine Freuden und Schmerzen waren die ihrigen; ihre früheste Freude, die durch die Erinnerung der Eltern aufbewahrt worden, war die des anderthalbjährigen Kindes über den neugebornen kleinen Bruder in der Wiege, und ihre letzte irdische war die über meine wohl einschlagende Badecur, die sie nur durch ihre Krankheit zu stören besorgte; dazwischen liegen die Kinderspiele, deren bei weitem überwiegende Zahl uns beiden allein gemeinsam war — und was liegt sonst noch dazwischen? Daß sie bei den Eltern, wie oft! mit sanften und klugen und doch aufrichtigen Worten das mildeste Licht auf meine Fackeleien fallen ließ —, daß sie mit stiller Wonne an meinem Munde hing, als ich ihr die ersten Anfänge meiner aufdämmernden Erkenntniß des Evangeliums mittheilte, und ihr dadurch Manches einen bestimmteren Umriß, eine festere Gestalt gewann, was schon in ihren Kinderjahren ihre ahnende Seele mit dunkler Sehnsucht, mit unbegriffenen tiefen Schmerzen und Wonnen durchzogen hatte — daß sie das praktisch übte, was sie hie und da mit meiner Hülfe, deren sie oft gerne mehr gehabt hätte, theoretisch besser erkennen lernte — daß sie mit Hülfe, Rath, Trost nach ihren Kräften mir immer bereit war, so oft ich sie bei ihr suchte, in irdischen und geistlichen Anliegen und Verlegenheiten — daß sie meiner Frau die treueste Freundin war, meinen Kindern die mütterlichste Mitversorgerin, Mitlehrerin — liebster Freund! es ist unserem Hause in dieser stillen Seele von tiefster unbewußter Demuth, von ungeirrter, nie wankender Liebe, von

unermüdeter Geduld und Treue eine recht große Zierde genommen und mehr als das. Doch ein guter und barmherziger Gott ist es, der es gethan; Sein Name sey gelobt!

„Von einer anderen Seite ihres Lebens, von der wir selbst nur die äußern Umrisse gekannt, reden hier jetzt sogar die Zeitungen; zahllose Thränen an ihrem Grabe und in den Hütten thun es besser.

„Und eine solche Seele hatte wenig empfindlichen Genuß ihrer innern Seligkeit, selbst nachdem sie über Manches, was, aus ihrer natürlichen Gemüthsart herrührend, ihr das Leben früher sehr erschwert und beengt hatte, mehr hinweggekommen war. Doch es sollte eben an ihr Alles verborgen seyn — verborgen auch vor ihr selbst, aber verborgen mit Christo in Gott! — Und wie wenig habe ich ihre unfäglich treue Liebe erwiedert! Dennoch ist es nicht Leichtsinn, wenn ich mich jetzt nicht mehr darüber grämen kann und sagen muß: auch dieses ziert nur ihre Krone, da die Treue daran geübt und bewährt worden ist. — Wie aber wird eine solche Seele sich dort verwundern über die Herrlichkeit und den Ueberschwang des Lohns der Liebe!

„Gestern Morgen in der Frühe haben wir sie begraben. Petri, der sie kannte, hat uns herrlich dabei erbaut und erquickt. An den 130. Psalm reihte er Offenb. Joh. 7, 9—17. an. „Christus der ist mein Leben" haben wir um den Sarg auf der Hausflur, „Jesus meine Zuversicht" am Grabe gesungen. Wärest Du doch dieses Mal wieder bei unserer Morgenandacht zugegen gewesen! Die Theilnahme der Freunde thut so wohl; wir haben recht erfahren, wie gute Freunde wir hier haben. Das Grab ist nahe bei dem der Eltern auf dem Gottesacker, den nur ein Weg von unserem Garten trennt; neben ihr ist der Raum für mich und meine Frau gleich mit ausgemauert. „Es wird nicht lang' mehr währen, halt' noch ein wenig aus." — Gott gebe uns allen eine fröhliche Auferstehung! Für Louise freilich war mir niemals bange. Darf uns denn überhaupt

bange seyn, die wir einen solchen Gott und Heiland haben? Liebster Freund! wo sind meine alten Quälereien, wenigstens für jetzt, geblieben? — Heute Morgen ist erst meine Frau mit Marie und Therese, und dann bin ich mit Karl und Werner zum heiligen Abendmahle gewesen mit einem alle meine bisherige Erfahrung übersteigenden Segen. Unser Haus ist voll des Friedens Gottes. O lieber Umbreit, wie gut ist unser Gott! der dem Tode den Stachel genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat. Und unser Friede — ein anderer ist er ja auch nicht als der, in welchem unsere liebe Louise jetzt so sicher ruht.

„Treuer alter Freund! behalte mich lieb in unserm Herrn Jesu Christo. Gott ist die Liebe! wie erfahren wir es an diesem Grabe! Christus ist das Leben — wie predigt davon auch dieser Tod! Ja, ja als unsere Gerechtigkeit, als unsere einzige Gerechtigkeit, ist Er auch unser Leben in Ewigkeit. Amen."

Dein treuer
A."

„Es wird nicht lang' mehr währen, halt' noch ein wenig aus!"

August von Arnswaldt, geb. zu Hannover den 13. August 1798, endete nach schweren Leiden mild, freundlich und geduldig am 27. Juni dieses Jahres. Nachdem er, wie er es im ganzen Leben in seinem Geiste und Vorbilde gethan, sterbend noch jedes Glied seiner Familie mit einem besonderen Spruche, der aus diesem Munde nicht verloren gehen wird, gesegnet, ging er mit den Worten: „komm', Herr Jesu, komm'!" freudig hinüber.

Still hatte er gelebt in seinem Hause, aber laut ging durch seine theure Vaterstadt die Kunde seines Todes von Mund zu Munde. Seine feierliche Bestattung war die eines Fürsten der Wohlthätigkeit. Die Königin hatte einen Palmenzweig auf seinen Sarg gesendet. Pastor Petri,

ihm im Leben und Sterben treu verbunden, hat ihm Worte der Würde und der Weihe nachgerufen.

An der Vorderseite des Kreuzes auf seinem Grabe steht der Spruch: „Das ist gewißlich wahr und ein theures werthes Wort, daß Christus Jesus kommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen." — 1 Tim. 1, 15. An der Rückseite: „Wir liegen vor Dir mit unserem Gebet: nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf Deine große Barmherzigkeit." — Dan. 9, 18. — Beide Sprüche hatte er sich selbst ausgewählt.

In das Exemplar des Thomas von Kempen, das ich aus seiner Hand besitze, hat er mir hineingeschrieben: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

Nun ruhet dieses Herz, wie selten eines für Gott auf Erden geschlagen, in Gott. Aber es lebt noch in seinem Hause. Die Seinen, die er wie ein Engel auf seinen Händen getragen, haben Wohnung in ihm genommen. Und dieses Herz hat auch mir gehört. Darum allein hab' ich dieses geschrieben und gebe es vertrauensvoll Wohlwollenden hin. Könnte der Selige es lesen, so würde er sagen: „warum hast Du mir dieses gethan? — Doch, Du hattest mich lieb." Ja, ich hatte ihn lieb.

Heidelberg, in den Weihnachtsferien 1855[a]).

a) Die Verspätung des Abdrucks meiner Charakteristik des seligen Freundes wolle der geneigte Leser nur in zufälligen Umständen des Redactionsgeschäfts suchen.

Miscellen.

Programma

der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion, auf das Jahr 1856.

Die Directoren der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlingsversammlung keinen genügenden Grund finden können, die beiden in dem Programma des vorigen Jahres angezeigten Abhandlungen über die besondern Offenbarungen Gottes mit dem ausgesetzten Ehrenpreise zu krönen und sie in ihren Werken aufzunehmen. Als Beweis indessen, daß sie das Treffliche in diesen Schriften würdigen und den aufs Neue darauf verwendeten Fleiß schätzen, haben sie beschlossen, den Betrag jenes Ehrenpreises zwischen den beiden Verfassern zu vertheilen, falls diese durch Bekanntmachung ihrer Namen zu erkennen geben, daß sie sich damit begnügen wollen. Zu diesem Beschlusse haben die Directoren um so mehr Veranlassung gefunden, weil sich ihnen ein Mittel dargeboten, mit den ihnen unbekannten Verfassern in Correspondenz zu treten. Ihre Einladung hat den Erfolg gehabt, daß die Verfasser sich bekannt gemacht haben, wonach sich ergeben hat, daß die niederländische Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ κ. τ. λ.*, zum Verfasser hatte: U. W. Thoden van Velzen, Prediger zu Bergumerheide, die hochdeutsche mit dem Wahlspruche: *Τοῦ Θεοῦ γένος ἐσμέν*, Eduard Graf, Hofkaplan zu Meiningen.

In ihrer Herbstversammlung, am 15. September u. f., haben die Directoren Ausspruch gethan über eilf bei ihnen eingegangene Antworten. Sie fingen ihre Arbeit an mit zwei hochdeutschen Abhandlungen über die Frage:

„Welche Ansichten findet man bei christlichen Theologen früherer und späterer Zeit über die Erscheinung des Sohnes Gottes an die Patriarchen, an Moses und an die Israeliten? Wodurch haben sie im Allgemeinen, sowohl in den profanen als in den heiligen Schriften, Veranlassung gefunden, diese Ansichten zu begründen, und wie haben wir im Besondern zu urtheilen über die Stellen nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testamentes, die man hierzu anführt?"

Zuerst wurde die Abhandlung erwogen mit dem Wahlspruche: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε. Die Versammlung erkannte die Gelehrsamkeit des Verfassers und das Talent, seine Ansichten darzustellen und zu vertreten, an; dennoch hat sie dieser Arbeit die Annahme versagen müssen, weil der Verfasser einerseits die geschichtliche Untersuchung, wovon er nothwendig hätte ausgehen sollen, hintenangestellt und daraus nur einen unbedeutenden Anhang gemacht, andererseits die rechtmäßigen Forderungen der Kritik und Exegetik übersehen hat, um der Tendenz derhengstenbergischen Schule das Wort zu führen. Dagegen urtheilte man, daß die andere Abhandlung mit dem Wahlspruche: Rien n'est beau etc., eine genügende Beantwortung der Frage enthielte, weßhalb die Directoren dem Verfasser den Ehrenpreis zuerkannt haben. Bei Eröffnung des Namensbriefchens ergab sich als Verfasser: Christian Johann Trip, Superintendent und ältester Prediger der reformirten Gemeinde zu Leer in Ostfriesland (Königreich Hannover).

Darnach brachten die Directoren ihr Urtheil aus über neun Antworten, zwei niederländische und sieben hochdeutsche, auf die Preisaufgabe, wobei eine Abhandlung verlangt wurde, über den paulinischen Lehrbegriff

über die Rechtfertigung des Sünders vor Gott.

„Man verlangt eine exegetische Entwickelung dieses Dogma's nach der Auffassung des Paulus, nebst einer Anweisung, in welcher Hinsicht diese Auffassung allein den Zeiten der Gründung des Christenthums angehörte, und in welcher Hinsicht dieselbe dem Wesen der Sache nach für alle Zeiten Geltung hat. Dabei werde einerseits der von diesem Dogma gemachte Mißbrauch, andererseits die tröstende und heiligmachende Kraft desselben hervorgehoben."

Die Directoren haben den Verfasser der niederländischen Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Τὸ εὐαγγέλιον δύναμις Θεοῦ*, aus mehr als einem Grunde loben, dennoch aber seine Arbeit bei Seite legen müssen, weil sie darin jene wissenschaftliche Durchführung vermißten, wodurch der Gegenstand in sein wahres Licht gesetzt wird.

Die andere niederländische Abhandlung mit der Devise: *Μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην*, hatte größere Verdienste; jedoch mangelte es dem Verfasser, nach Ermessen der Directoren sowohl an bestimmten Begriffen, als an klarer Einsicht; auch widersprach er sich selber mehrere Male, und seine Arbeit verbreitete kein Licht über die Sache, deren Erforschung er sich unterzogen hatte. Viel besser war in ihren Augen, die hochdeutsche Antwort mit dem Wahlspruche: *Τέλος νόμου Χριστός*; aber anderer Mängel dieses Aufsatzes nicht zu gedenken, war er dem Endzwecke der ausgeschriebenen Frage nicht entsprechend, weil darin die Unterscheidung zwischen der Form und dem Wesen der von Paulus vorgetragenen Lehre gänzlich außer Acht gelassen war. Diese Unterscheidung war im Gegentheil von dem Verfasser der Abhandlung mit der Devise: *Αὐτὸς ἡ εἰρήνη ἡμῶν*, besonders im Auge behalten, und im Allgemeinen zeigte sich dieser als ein Mann von umfangreicheren Kenntnissen; aber abgesehen davon, daß die Untersuchung über den Mißbrauch und die tröstende und heiligende Kraft der Lehre

in kaum vier Seiten abgemacht war, hatte er sich oft mehr mit Sachen untergeordneten Gehaltes, als mit der Hauptfrage beschäftigt und zugleich Ansichten bestritten, die er selber durch verkehrte Schrifterklärung erst dem Paulus aufgedrungen hatte.

Der Verfasser der Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ*, hat sich viele Mühe gegeben, in seiner Weise eine historia dogmatis zusammenzustellen, hat aber oberflächlich beantwortet, was die Frage im Allgemeinen bezweckte und was insbesondere den Mißbrauch und die tröstende und heiligende Kraft der apostolischen Lehre anbetrifft.

In dem Aufsatze mit der Devise: *Λογιζόμεθα οὖν πίστει*, konnten die Directoren nichts Anderes finden, als eine äußerst mystische Darstellung des paulinischen Lehrbegriffes, wobei auch nicht alle Theile der Frage gehörig beachtet worden.

So erschien ihnen auch der Aufsatz mit dem Wahlspruche: יהוה צדקנו, nur ein mißlungener Versuch des Verfassers, seine dunkelen und fremdartigen Ansichten über das Christenthum auf Rechnung des Paulus zu stellen. In Bezug auf die siebente hochdeutsche Abhandlung mit dem Wahlspruche: *Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν Κυρίου*, urtheilten die Directoren, daß darin viele Beweise von Gelehrsamkeit nebst einer Anzahl guter Bemerkungen angetroffen würden; das Ganze aber ergab sich ihnen als eine weitschweifige Arbeit in unbehaglicher Form, indem überdieß den Hauptforderungen der Frage nicht genügend entgegengekommen war.

Schließlich wollen die Directoren es nicht verschweigen, daß im Allgemeinen die zwei niederländischen Verfasser die Forderungen der Frage, daß man nach dem Mißbrauch und nach der tröstenden und heiligenden Kraft des paulinischen Lehrbegriffes Untersuchungen anstellen möge, besser beachtet haben, als alle hochdeutschen Abhandlungen, mithin

auch als jene, gegen welche dieß oben nicht als Beschwerde angeführt worden ist. In Bezug aber auf jene Siebenzahl hat es die Directoren äußerst befremdet, daß keiner der Verfasser Notiz genommen hat von dem, was insonderheit seit den letzten fünfundzwanzig Jahren, von Niederländern, nicht nur in ihrer Muttersprache, sondern auch in lateinischer Sprache, geschrieben worden; und diesen Mangel haben sie um so höher anschlagen zu müssen geglaubt, weil sie der Ansicht waren, daß darunter Eins und das Andere angetroffen wird, was jedenfalls Erwägung verdient hätte.

Folgende Preisfrage wird nochmals ausgeschrieben, um vor dem 15. December 1857 beantwortet zu werden:

„Da außer den eigentlich sogenannten apokryphischen Evangelien (protevangel. Iacobi, evangelium infantiae und evangelium Nicomedi) auch noch eine andere Classe evangelischer Geschichte, neben unseren vier kanonischen Evangelien, unter den ersten Christen im Gebrauch und in Ansehen gewesen ist, von welcher man, namentlich was das Evangelium κατ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους, Petri, Cerinthi, Tatiani, Marcionis betrifft, bei den alten Kirchenschriftstellern Spuren antrifft, so verlangt die Gesellschaft: „„Eine Abhandlung, enthaltend eine sorgfältige Zusammenstellung, Läuterung und Beurtheilung der in den alten Schriftstellern über die Evangelien der Hebräer, der Aegyptier, des Petrus, Cerinthus, Tatian und Marcion enthaltenen Stellen nebst einer Darlegung dessen, was sich daraus im Lichte der heutigen Wissenschaft zur Erklärung des Ursprunges und der Schicksale, sowie des Inhaltes der kanonischen Evangelien ableiten läßt."" "

Ebenfalls werden, zur Beantwortung vor dem 15. December 1857, die zwei folgenden neuen Preisfragen ausgeschrieben:

„I. Wie hat sich das Autoritätsprincip, als Grund der Wahrheit, in der christlichen, sowohl protestantischen als römischen, Kirche geoffenbart, und welchen Werth hat man,

nach der Lehre der Bibel und die Bedürfnisse der Gemeinde im Auge behaltend, diesem Principe beizumessen?"

„II. Die Gesellschaft verlangt: eine auf exegetischen Gründen beruhende historische Anweisung, wie der Begriff von Sünde sich in den Schriften des alten und neuen Bundes entwickelt hat."

Vor dem 1. September 1858 wird Antworten entgegengesehen auf diese, ebenfalls neue, Preisfrage:

„Die Gesellschaft verlangt: eine Nachweisung des Einflusses, den die Auffassung der Lehre von der Sünde in der christlichen Kirche ausgeübt hat, sowohl auf den Begriff anderer Lehren, als auf die Würdigung und Anwendung des sittlichen Hauptzweckes des Evangeliums."

Für die genügende Beantwortung aller oben genannten Fragen wird die erhöhete Ehrenmünze von vierhundert Gulden ausgesetzt, wobei den Verfassern die Wahl verbleibt, den Werth ganz oder theilweise in baarem Gelde zu entnehmen.

Vor dem 1. September dieses Jahres sind bei der Gesellschaft zwei Antworten über das Evangelium des Matthäus eingegangen: eine hochdeutsche mit dem Wahlspruche: *Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονε κ. τ. λ.*, und eine französische, in zwei Heften, mit dem Wahlspruche: Consuetudo sine veritate etc. Auch hat die Gesellschaft erhalten zwei Versuche eines religiösen Lesebuches: einen niederländischen mit dem Wahlspruche: Eén is un Vader etc., und einen hochdeutschen mit dem Wahlspruche: *Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή.* Letzterer kann aber nicht in Betracht kommen, weil der Verfasser seinen Namen genannt hat, statt seinem Werke ein versiegeltes Namensbriefchen beizulegen. Der Secretär der Gesellschaft ist beauftragt worden, den Verfasser hievon in Kenntniß zu setzen.

Auf die Preisfrage über die Schriften des Ignatius wird vor dem 15. December dieses Jahres noch den Ant-

worten entgegengesehen. Aber schon im Anfange dieses Monates September hat derselbe Verfasser, dessen Abhandlung mit der Devise: *Τὸ ἄμεινον ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ*, im vorigen Jahre der unleserlichen Schrift wegen bei Seite gelegt werden mußte, eine verbesserte mit demselben Wahlspruche eingeliefert.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird auch noch Antworten entgegengesehen auf die Fragen: eine Uebersicht der Geschichte des römischen Katholicismus in den Niederlanden; eine Geschichte des Presbyterial-Synodalsystems in der reformirten Kirche der Niederlande, und über den zukünftigen Zustand des israelitischen Volkes.

Die Schriftsteller, welche sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein versiegeltes, Namen und Wohnort enthaltendes Billet, die Abhandlung begleitend, habe sodann dieselbe Devise zur Aufschrift. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt seyn, und zwar die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdieß wird den Schriftstellern aufs Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch sey eine deutliche Schrift dringend empfohlen, indem unleserlich Geschriebenes abgewiesen wird.

Ferner sind die Abhandlungen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und franco an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Prof. D. W. A. van Hengel, zu Leyden, einzusenden. Auch wird aufs Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Zustimmung des Vorstandes der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln,

noch in einem anderen Werke. Die Gesellschaft reservirt sich das Recht, von den eingelaufenen Abhandlungen nach Belieben, zum allgemeinen Nutzen, Gebrauch zu machen und sie, wenn sie auch den Preis nicht erworben haben, theilweise zu veröffentlichen, entweder mit bloßer Hinzufügung der von den Verfassern gewählten Devise, oder mit Nennung des Namens, falls die Verfasser, darum ersucht, ihn offenbaren wollen.

Schließlich wird in Erinnerung gebracht, daß die Verfasser ihre eingesandten Arbeiten nicht zurückbekommen, daß aber die Directoren davon eine Abschrift besorgen, falls eine solche, unter Angabe der Adresse und Gewährleistung der Kosten, gewünscht wird.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

1857.

Dreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Theologische Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologi

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1857 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Abhandlungen.

1.

Melchisedek's ewiges Leben und Priesterthum.

Hebr. 7.

Von

C. A. Auberlen,

außerord. Professor der Theologie zu Basel.

Zu den schwierigsten Stellen des neuen Testaments, zu den alten cruces interpretum gehören die Aussagen über Melchisedek im 7. Kapitel des Hebräerbriefs, besonders V. 3 und 8. An letzterer Stelle liegt das Auffallende darin, daß der Priesterkönig von Salem den levitischen Priestern, welche hinsterbende Menschen heißen, als ein solcher gegenübergestellt wird, der da lebe; ein Gegensatz, dem man nur dann sein volles Recht widerfahren lassen zu können scheint, wenn man Melchisedek irgendwie ein über das gewöhnliche Menschendaseyn und seine Schranken hinausgehendes Wesen zuschreibt. Eine solche Annahme scheint auch durch den 3. Vers, wenn nicht gefordert, doch entschieden begünstigt; außerdem aber fügt derselbe zu dieser Schwierigkeit eine neue, fast noch größere hinzu, indem er dem räthselhaften Manne ein ewiges Priesterthum beilegt, welches schon mit dem levitischen in Collision zu kommen scheint, namentlich aber mit dem Hohenpriesterthum Christi selbst.

Noch neuerlichst hat dieser Sachverhalt Rudolf Nagel[a] zu seltsamen Aufstellungen erwünschten Anlaß ge-

a) In seiner „biblischen Trilogie", nachdem er sich im J. 1849 in diesen Blättern im Sinne der bleek'schen Erklärung ausgesprochen hatte.

geben. Aber auch besonnenere Ausleger sind auf merkwürdige Annahmen oder Aushülfen gekommen. Man kann die älteren Meinungen in zwei Klassen theilen, je nachdem es eben entweder Annahmen eines irgendwie übernatürlichen Wesens sind, oder exegetische Aushülfen, Nothbehelfe.

Die erstere Klasse hielt Melchisedek entweder für eine Erscheinung des Logos selbst, wie wahrscheinlich Ambrosius, später Cunäus, Petersen und Andere, oder des heiligen Geistes, wie Hierax u. A., oder für einen Engel, wie Origenes; oder, wenn man auch zu den Menschen herabstieg, glaubte man immer noch etwas Uebernatürliches mit hinzunehmen zu müssen, sey es, daß man, wie Hulsius, an den wiederkehrenden Henoch, oder, wie Kloppenburg, an einen unmittelbar von Gott geschaffenen Menschen dachte. Die nüchternste Ansicht unter diesen allen ist noch diejenige, welche sich begnügt, in dem Könige von Salem eine sonsther bekannte, hervorragende Persönlichkeit zu finden, wobei Jurieu sonderbarerweise auf Ham kommt, während die altrabbinische Meinung, es sey der damals allerdings noch lebende Sem, auch von Luther, Melanchthon, Gerhard, Chemnitz u. A. gebilligt und noch von Stier nicht ganz abgelehnt wird.

Zu den exegetischen Ausflüchten, mit welchen man die Schwierigkeit zu umgehen suchte, gehört es, wenn Storr u. A. V. 8. Christum als Subject von ζῇ annehmen und V. 3. vor μένει ein ὃς ergänzen, um auch hier durch die Beziehung auf Christum dem Bedenklichen zu entschlüpfen, das bei der allein möglichen Beziehung auf Melchisedek unvermeidlich schien, oder wenn L. Bos das διηνεκὲς nur von der ununterbrochenen Fortdauer des Priesterthums Melchisedek's bis zu seinem Tode verstehen will, womit ja nichts ihn besonders Auszeichnendes gesagt wäre. Mehr als ein Nothbehelf ist aber im Grunde auch die gewöhnliche, von Theophylakt, Oekumenius, Calvin, Bengel u. A. befolgte Erklärung nicht, wornach man die beiden

anstößigen Aussagen, daß Melchisedek lebe und daß er Priester in Ewigkeit bleibe, ähnlich wie die negativen Prädicate des 3. Verses, bloß auf das Stillschweigen der Schrift bezieht, welche vom Ende seines Lebens und seines Priesterthums nichts berichte, ihm keinen Nachfolger gebe u. dergl. Bei jenen negativen Prädicaten ist es freilich möglich und richtig, so zu erklären; etwas Anderes aber ist es bei den beiden positiven Aussagen, weil dieselben deutlich auf etwas zurückgehen, wovon die Schrift nicht schweigt, sondern was sie gerade ausdrücklich sagt. Denn die Worte: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*, sind ja fast wörtlich aus Ps. 110, 4. genommen, und das *μαρτυρούμενος* (V. 8.) verweist ebenfalls unzweideutig auf diese Stelle. Nicht minder unstatthaft ist eine Erklärung, welche sich schon in der Peschito, dann bei Primasius u. A. findet, das Priesterthum des Melchisedek dauere in Christo fort, sofern der Typus im Antitypus bleibe. Hiergegen bemerkt Bleek mit Recht, es würde sich ja dann bei Melchisedek selbst gerade diejenige Eigenschaft nicht finden, um welcher willen er als Typus Christi erscheine.

Gleichwohl ist die neuere Exegese über diese zwei Klassen von Auslegungen noch nicht hinausgekommen.

Bleek, dessen Commentar in Bezug auf Gründlichkeit und Umsicht der Worterklärung immer noch als ein unübertroffenes Muster in unserer exegetischen Literatur dasteht, glaubt sich durch den Text genöthigt, dem Verfasser des Hebräerbriefs die Vorstellung zuzuschreiben, „daß Melchisedek wirklich überhaupt keine menschlichen Eltern und Vorfahren gehabt habe, sondern unmittelbar durch die göttliche Allmacht auf die Erde versetzt sey, wie er nachher wieder von derselben entrückt ward, als eine Incarnation des göttlichen Geistes oder wenigstens eines himmlischen Wesens" (II, 2. S. 322). Kann sich aber wohl der Verfasser des Hebräerbriefs im Ernste ein himmlisches Wesen als König auf Erden gedacht haben, und dazu noch als

einen solchen, der sonst völlig unbekannt blieb und nur so gelegentlich einmal aus seinem Dunkel hervortritt? Wäre dieß der Fall, so leuchtete ein, wie sehr durch eine solche mythische Vorstellung der kanonische Werth unseres Briefes herabgedrückt würde. Auch ist es eine eigenthümliche Meinung, welcher man übrigens in der neueren exegetischen und kritischen Literatur nicht selten begegnet, als haben die biblischen Schriftsteller Widersprüche in ihren Büchern, die für uns auf der Hand liegen, selber nicht wahrgenommen. Gerade der Verfasser des Hebräerbriefs, ein Mann von ausgezeichneter Schärfe und Feinheit der Logik, hätte die Collision, welche so zwischen dem ewigen Priesterthum Christi und Melchisedek's stattfände, gewiß ebenso gut bemerkt als seine Ausleger. Wenn aber Bleek vermuthet, derselbe habe sich das Priesterthum Melchisedek's da aufhörend gedacht, wo Christi Priesterthum anfing, so widerspricht dieß, abgesehen von allem Andern, seiner eigenen Erklärung von εἰς τὸ διηνεκές.

Stier, dessen sechsunddreißig Betrachtungen über den Hebräerbrief unter seinen exegetischen Werken eine hervorragende Stelle einnehmen, indem sie mit der bekannten biblischen Geistestiefe und Gedankenfülle eine sonst bei diesem Ausleger nicht eben gewohnte Bündigkeit der Darstellung vereinigen, — Stier, de Wette, Tholuck, Ebrard nehmen Melchisedek als eine einfach menschliche, geschichtliche Person. Tholuck ist aber dabei zur Erklärung der Peschito zurückgekehrt; Stier und de Wette sprechen sich über die schwierigen Stellen kurz und nicht klar genug aus, im Sinne der Erklärung von Theophylakt u. s. w., welche annimmt, Melchisedek stehe nur typologisch durch das, was die Schrift von ihm sagt oder vielmehr nicht sagt, als Bild eines ewigen Priesters da. Aehnlich Ebrard, der sonst einen guten Schritt vorwärts thut zu einer tieferen und lebendigeren Auffassung des Verhältnisses Melchisedek's einerseits zu den levitischen Priestern, anderer-

seits zu Christo. Er bemerkt, allerdings nicht das Amt, sondern die Person des Melchisedek, aber doch auch nicht die Individualität, sondern das Bild desselben, wie es in der Einrahmung von 1 Mos. 14. dem Psalmisten vorschwebte, sey der Typus des Messias; diesem Bilde Melchisedek's werde ewiges Priesterthum zugeschrieben, weil von einem Nachfolger desselben im Priesteramte nirgends die Rede sey, und Leben, weil sein Tod nicht erzählt werde. Allein von diesem Gesichtspuncte aus könnte Melchisedek wohl etwa ein einziger, nicht aber ein ewiger, bleibender (μένει, Präs.) Priester heißen a). Unmöglich ist es ferner, die Person von der Individualität abzulösen und zum bloßen Bilde abzublassen; um so unmöglicher, da Ebrard ganz richtig erkennt, das Priesterthum Melchisedek's sey deßwegen höher als das levitische, weil es nicht auf bloßer Abstammung und gesetzlicher Einsetzung beruhe, sondern selbständig in seiner Person, seiner Gesinnung wurzle. Gerade darin, daß er dieß hervorhebt, liegt das Element des Fortschritts bei Ebrard; aber von hier aus muß noch tiefer gegraben werden. Dann wird sich auch von der individuellen Person des Melchisedek eine Anschauung ergeben, welche jene beiden schwierigen Aussagen über sein ewiges Leben und Priesterthum erst vollständig erklärt.

Indem wir nun hierzu einen Versuch machen, gehen wir von den allgemeineren Gesichtspuncten aus, welche hier in Betracht zu ziehen sind, und kommen dann, immer engere Kreise beschreibend, auf die strittigen Stellen. Es folgen daher zuerst einige Bemerkungen über die Eigenthümlichkeit und den Gedankengang unseres Briefes, um die Stellung und Bedeutung der uns hier beschäftigenden Aus-

a) Ebrard sucht S. 234. aus der Einzigkeit die Ewigkeit abzuleiten, der Brief selbst aber leitet vielmehr V. 24. umgekehrt aus der Ewigkeit die Einzigkeit im Gegensatz zur Vielheit der levitischen Priester (V. 23.) ab.

sagen im Gesammtorganismus desselben zu ermitteln; sodann eine Analyse des Inhalts des ganzen, auf das melchisedekische Priesterthum bezüglichen Abschnitts, 7,1—8,6.; endlich eine Erklärung der betreffenden Stellen selbst und ihres nächsten Zusammenhanges, woran sich zum Schluß noch einige apologetische Erläuterungen knüpfen sollen.

1.

Jedermann weiß, welch eine große Tiefe und Energie der Gedanken unserem Briefe eigen ist; und wenn sich dieselbe allerdings formell anders gestaltet, als bei Paulus, wenn man nicht so den Eindruck eines übersprudelnden Genies empfängt, sondern mehr den eines geistlich und geistig durch und durch wohldisciplinirten Talentes, so ist doch unverkennbar, daß der Verfasser ganz in des Apostels innerste Ideen eingedrungen ist, und die uralte Annahme irgend welcher Betheiligung des letzteren bei der Abfassung selbst, welche in neueren Zeiten wieder so manche Freunde gewonnen hat, wird sich immer von Neuem aufdrängen. Die große Lebensaufgabe des Apostels, die Emancipation des neuen Bundes vom alten, ist ja auch das Thema des Hebräerbriefs, und wir werden sehen, daß insbesondere der Abschnitt, um den es sich hier für uns handelt, sein hauptsächlichstes Licht durch die Vergleichung paulinischer Stellen empfängt.

Auch darin stimmt unser Brief ganz mit Paulus überein, daß er die Abschaffung des alten Bundes durch Christum wesentlich aus dem alten Testamente selbst und mithin als seinem eigenen Sinne gemäß darzuthun unternimmt; ja er überbietet hierin noch wo möglich den Apostel. Er erweist sich recht als an Glieder des heiligen Volkes geschrieben, weil er ganz auf der heiligen Schrift fußt; er schlägt die Leser mit ihren eigenen Waffen, wie schon der Herr selbst, indem er sagt: Wenn ihr Mosi glaubtet, so glaubtet ihr auch mir, denn er hat von mir geschrieben

(Joh. 5, 46.), eine Stelle, die man vornehmlich wieder unserem von Melchisedek handelnden Abschnitte zum Motto geben könnte. Es ist merkwürdig, daß eben diejenigen Schriftsteller, welche das alttestamentliche Gesetz als fleischlich und das alte Heiligthum als weltlich darstellen (Hebr. 7, 16. 9, 1.; Gal. 4, 3. 9.), unter das alte Testament als Gotteswort sich so unbedingt beugen. Sie thun hiermit freilich nichts Anderes, als was Jesus selbst gethan hat, wie neulich von Lechler in diesen Blättern so einfach und schlagend nachgewiesen wurde. Unser Verfasser namentlich wandelt ganz in den Spuren des alttestamentlichen Wortes; er wagt keinen Schritt, wo er nicht solche Fußstapfen vor sich sieht. Er redet entweder völlig in alttestamentlichen Worten und Betrachtungen, wie Kap. 1. u. 11., oder er hat ein Wort seiner Bibel zum Text und Thema, das er nun nach allen Seiten hin ausführt. Er traut dem Worte der Schrift etwas zu, es ist ihm wahrhaftig und wesentlich Gotteswort, Geisteswort aus der himmlischen Höhe herab. So erscheint ihm an den drei Versen, welche die Genesis über Melchisedek enthält, jeder Zug, den sie hervorhebt oder auch nicht hervorhebt, bedeutungsvoll, und das kurze Psalmwort (110, 4.) ist ihm, weil er darin eine wirkliche messianische Weissagung, eine Offenbarung Gottes über die künftige Vollendung seines Reichs, erkennt, stark und voll genug, um eine ganze, neue Ordnung der Dinge in seinem Schooße zu bergen. Daher umgeht er es von allen Seiten und wird nicht müde, es zu wiederholen und immer aufs Neue anzuschauen; er preßt es nicht, er legt nichts hinein, sondern er legt es nur auseinander, er breitet nur die Geistestiefen desselben, wie sie dem Geistesauge sich erschließen, vor uns aus. Denn ein Gotteswort enthält ja wohl auch etwas Namhaftes, und Inspiration besteht nicht bloß darin, daß man heilige Schrift zu schreiben, sondern auch, daß man heilige Schrift zu lesen vermag.

Bewundernswerth ist hierbei zugleich noch dieß, wie der Verfasser mit der größten logischen Präcision im Ganzen und im Einzelnen verfährt. Der Hebräerbrief ist unter allen neutestamentlichen Büchern dasjenige, welches am meisten systematische, im guten Sinne schulmäßige Ordnung hat und hervortreten läßt; wenn er seine alttestamentlichen Texte, die ihm zugleich Themata sind, voranstellt, so fühlt man sich fast an unsere Predigtdispositionen erinnert. So ist dem Abschnitt 2, 6—18. Psalm 8, 5—7., dem Abschnitt 3, 1—6. 4 Mos. 12, 7., dem Abschnitt 3, 7—4, 13. Psalm 95, 7—11., dem Abschnitt 7, 1—8, 6. Psalm 110, 4., vergl. mit 1 Mos. 14, 18—20., dem Abschnitt 8, 7—10, 18. Jer. 31, 31—34., dem Abschnitt 12, 5—11. Sprüchw. 3, 11. 12. zu Grunde gelegt. Wenn manche Ausleger an unserm Briefe im Großen eine klare Anordnung vermissen, so ist der Autor gewiß nicht schuld hieran, und seine genauen und sorgfältigen Gliederungen ziehen sich, wie wir auch an unserm Abschnitt sehen werden, bis in das feinste Geäder der Detailausführung hinein. —

Man kann den Hebräerbrief, wie den an die Römer und andere, in zwei Haupttheile theilen, einen dogmatischen und einen praktisch-paränetischen, obwohl bekanntlich auch in dem erstern paränetische Partien deutlich und gesondert hervortreten (2, 1—4. 3, 7—4, 13. 5, 11—6, 20.). Dieser dogmatische Theil, mit dem wir es hier allein zu thun haben, reicht bis 10, 18. und zerfällt wieder in zwei Abtheilungen, deren erste (1, 1—4, 13.) wir als die allgemeine, die zweite (4, 14 — 10, 18.) als die specielle bezeichnen können.

Der Inhalt eines Briefs bestimmt sich nach seinem Zwecke. Ueber den Zweck des Hebräerbriefs ist man nun fast allgemein einverstanden: er will palästinensische Judenchristen vor dem Rückfalle ins Judenthum warnen, zu dem sie hinneigten, weil die Feindseligkeit ihrer Volksgenossen sie von der Gemeinschaft Israels und vor Allem natürlich

vom nationalen Heiligthum, vom Tempelcultus, auszuschließen drohte, wodurch sie der dem Volke Gottes gegebenen Verheißungen verlustig zu gehen fürchteten a). Wie nun hiergegen der Verfasser in subjectiver, praktischer Beziehung tief paulinisch nachweist, daß die Theilnahme am Segen der Verheißungen vor Allem durch den Verheißungsglauben bedingt sey (Kap. 3. u. 4. 6. 11.), so hat er in objectiver, dogmatischer Hinsicht den Nachweis zu liefern, daß der neue Bund über dem alten stehe, und daß man nicht den neuen um des alten, wohl aber den alten um des neuen willen aufgeben dürfe. Er geht hierbei mit großer Weisheit und Schonung zu Werke und läßt seine Entwickelung ganz allmählich stärker anschwellen. Zuerst wird nur die Erhabenheit des Neuen über das Alte, seine höhere Trefflichkeit hervorgehoben (*κρείττων*, *διαφορώτερος*, *πλείων*, 1, 4. 3, 3. und noch 7, 22. 8, 6.); aber immer entschiedener tritt das Alte als das Veraltete und durch das Neue in Wahrheit Aufgehobene und Abgethane hervor (*ἀθέτησις*, 7, 18. *πεπαλαίωκε τὴν πρώτην, παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*, 8, 13. *ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον, ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ*, 10, 9., so daß der dogmatische Theil mit dem einfachen, aber gewaltig durchschlagenden Worte schließen kann, es gebe und bedürfe jetzt kein Opfer mehr für die Sünde (10, 18.). Dahin ist der Verfasser gelangt, nachdem er, freilich für den Tieferblickenden in der majestätischen Eingangsperiode (1, 1—3.) schon Alles andeutend, in ganz unbefangener und unverfänglicher Weise damit begonnen hat, die Erhabenheit des Messias über die Engel nachzuweisen, so daß man anfangs, genau wie Röm.

a) Vergl. über die geschichtliche Situation unseres Briefs namentlich auch die feinen Bemerkungen von Thiersch (die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 188 ff.), an deren wesentlicher Richtigkeit uns auch die Gegenbemerkungen von K. R. Köstlin (theol. Jahrbb. von Baur u. Zeller. 1854. III. S. 375 ff.) nicht irre zu machen vermochten.

2, 1 ff., noch nicht einmal recht weiß, auf was er hinauszielt, bis in den ersten Versen des zweiten Kapitels dem Leser einfach der Schlüssel dazu in die Hand gelegt wird, wie von Paulus Röm. 2, 17 ff.

Näher hält sich nun also die erste Abtheilung noch im Allgemeinen, indem sie aufzeigt, daß der Träger der neutestamentlichen Offenbarung, der Messias, weil er der Sohn Jehova's, ja der auf Erden erschienene Jehova selber ist, höher sey, als die beiderlei Organe der alttestamentlichen Offenbarung, das überirdische, die Engel (Kap. 1.), und das irdische, Mose (3, 1—6.). Aus beiden Betrachtungen werden in den paränetischen Abschnitten (2, 1—4. 3, 7—4, 13.) die praktischen Folgerungen gezogen. In Bezug auf die Erhabenheit Christi über die Engel aber war noch insbesondere nachzuweisen, daß man sich an derselben nicht dürfe irre machen lassen durch seine menschliche Fleisches- und Todesniedrigkeit, durch das den Hebräern (1 Kor. 1, 23.) so nahe liegende Aergerniß seines Kreuzes (2, 5—18.).

Die zweite Abtheilung kommt nun speciell auf den Gegenstand, der für die Leser von unmittelbarer, praktischer Wichtigkeit war, auf den levitischen Cultus, auf das Priester- und Opferwesen. Schon im Bisherigen war das große Wort vorbereitet, welches jetzt der Verf. (4, 14—16.), früher Gesagtes zusammenfassend und zum Folgenden überleitend, als Thema hinstellt: Jesus ist unser Hoherpriester, ebenso hoch erhaben als mitleidig und barmherzig; durch seine Vermittelung (und durch keine andere, was aber hier wieder schonend noch nicht ausdrücklich gesagt ist) können und wollen wir getrost zum Gnadenthrone nahen. Um nun Jesum als den wahren Hohenpriester zu erweisen, muß zuerst seine Gleichheit mit dem alttestamentlichen Hohenpriester und sodann seine Erhabenheit über denselben nachgewiesen werden, ebenso wie in Bezug auf den Stifter des alten Bundes, Mose, zuerst die Gleichheit Christi mit ihm (3, 1—2.), sodann seine Erhabenheit über ihn (V. 3—6.)

hervorgehoben worden war. Das Erstere geschieht, indem Christus aufgezeigt wird als Hoherpriester in der Weise Aaron's (5, 1—10., s. V. 4. καθάπερ καὶ ὁ Ἀαρών); das Andere, indem er aufgezeigt wird als Hoherpriester in der Weise Melchisedek's (7, 1—8, 6.), der durch sein Selbstopfer den neuen Bund stiftet (8, 7—10, 18.). In ersterer Beziehung ist Christus der menschlich niedrige, ebendaher mitleidige und barmherzige, in letzterer Beziehung der hocherhabene, ewige, himmlische Hohepriester.

So schließt sich denn an die Vergleichung Christi mit Mose (Kap. 3. u. 4.) sehr schön im 5. Kapitel die Vergleichung desselben mit Aaron an. Es muß vor Allem gezeigt werden, daß er wirklich ein legitimer Hoherpriester ist, der die nach der alttestamentlichen Gottesordnung selbst wesentlichen Erfordernisse zu diesem Amte besitzt. Solcher Erfordernisse werden zwei namhaft gemacht, welche, wenn sie auch im alten Testament nirgends ausdrücklich so ausgesprochen und nebeneinander gestellt sind, doch keineswegs willkürlich herausgegriffen werden, sondern sich gerade auf das Wesen der Sache beziehen, auf das Verhältniß der Menschen zu Gott (V. 1.). Der Hohepriester muß nämlich fürs Erste ein wirklicher Repräsentant der Menschen seyn, mit ihrer Sündennoth, die er zu sühnen hat, vertraut und aus eigener Erfahrung bekannt (V. 1—3.). Fürs Andere muß er Gott wohlgefällig und angenehm, ja von Gott selbst zu seinem Berufe verordnet seyn, damit Gott auch wirklich sein Opfer annimmt (V. 4.). So drücken sich in diesen beiden Erfordernissen die beiden Seiten des Verhältnisses, das der Hohepriester zu vertreten hat, auf principielle Weise aus. Daß beide Erfordernisse bei Christo zutreffen, wird nun in umgekehrter Ordnung gezeigt, zuerst vom zweiten, V. 5—6., so daß sich diese Verse innerlich wie äußerlich unmittelbar an V. 4. anschließen, sodann vom ersten, V. 7—10. So fassen wir nämlich den Zusammenhang mit einer ganzen Reihe von Auslegern von Beza

bis auf Ebrard herab, gegen de Wette u. A., welche meinen, der Nachweis, wiefern das erste Moment auf Christum Anwendung finde, sey hier nicht geliefert, und der ganze Abschnitt V. 5—10. beziehe sich nur auf das zweite, V. 4. hervorgehobene Erforderniß; eine Annahme, gegen welche außer den speciellen, im Text von V. 7 ff. liegenden Gründen, deren Entwickelung nicht hierher gehört, auch schon im Allgemeinen der bereits erwähnte Umstand spricht, daß wir sonst überall in unserm Briefe die größte logische Sorgfalt wahrnehmen.

Nachdem so gezeigt ist, daß Christus auch nach den Rechten des alten Bundes ein den wesentlichen Erfordernissen seines Amtes entsprechender Hoherpriester sey, wird zu dem Nachweis fortgeschritten, wiefern er noch weit mehr sei als das, wie sein Hohepriesterthum über das levitische weit hinausgehe, ja in letzter Instanz dasselbe geradezu beseitige. Hier hat also der Verfasser seinen Hauptschlag gegen die judaisirenden Vorurtheile und Bedenklichkeiten der Leser zu führen; hier legt er die Axt dem Baume an die Wurzel. Daher bereitet er die Herzen auf diese Darlegung durch eine längere, sehr ernste und dann doch wieder vertrauensvolle Paränese vor (5, 11—6, 20.), welche also nicht, wie die beiden früheren und die späteren (10, 19 ff.), Consequenzen aus dem Vorhergehenden zieht, sondern den Weg zum Folgenden bahnt.

Diese folgende Entwickelung selbst aber zerfällt in zwei Abschnitte, welche deutlich dadurch unterschieden sind, daß sie zwei verschiedene Bibelstellen zu Text und Thema haben, obwohl von den Auslegern bis jetzt, so viel ich sehe, hierauf noch nicht genug geachtet ist. Die Stelle Psalm 110, 4. beherrscht nicht nur das 7. Kapitel, sondern reicht bis 8, 6., und hier tritt dann ein neues Schriftwort ein, Jer. 31, 31—34., welches nicht etwa nur ein Citat zur Begründung von 8, 6. ist, sondern den ganzen folgenden Abschnitt bis 10, 18. ebenso beherrscht, wie die Psalmstelle

den vorangehenden. Ist im ersten Abschnitt (7, 1—8, 6.) Thema das melchisedek'sche Priesterthum Christi, so im zweiten (8, 7—10, 18.) der neue Bund, welcher ebenso das Grundwort in der Jeremiasstelle ist, wie jenes Priesterthum in der Psalmstelle. Dieß zweite Thema wird 8, 6. ebenso deutlich aufgestellt, wie 6, 20. das erste. Jener Vers (8, 6.) hat in seinen Worten, seiner Bauart und seiner Stellung eine auffallende Aehnlichkeit mit 1, 4.: beide Male schließt sich an das Vorhergehende ein entsprechender neuer Gedanke an, welcher das Thema der folgenden Entwickelung bildet. Daß der Begriff der διαθήκη das 9. Kapitel beherrscht, ist klar, und ebenso verstehen wir nun, warum der Schluß des ganzen Abschnittes (10, 15—18.), noch einmal Alles zusammenfassend und begründend, auf die Jeremiasstelle zurückführt. Es leuchtet auch ein, daß kein Begriff so einfach und schlagend wie der des neuen Bundes die Abschaffung des alten ins Licht stellt, und daß daher keine Stelle so geeignet war, unserm Verfasser zum Abschluß seiner ganzen dogmatischen Entwickelung zu dienen, als diese messianische Weissagung des Propheten Jeremia. Hier haben wir es indeß nicht mit dem zweiten, sondern mit dem ersten dieser beiden Abschnitte zu thun, zu dessen näherer Analyse wir nun übergehen.

2.

Indem der Verfasser zeigen will, daß Christus als Hoherpriester über das aaronitische oder levitische Priesterthum weit erhaben sey, ja dasselbe in Wahrheit aufgehoben und abgethan habe, schlägt er einen ähnlichen Weg ein, wie Paulus Gal. 3. u. 4. Die Anlässe beider Briefe sind sehr ähnlich, und darum ist auch die apostolische Lehrentwickelung in beiden eine sehr verwandte. Die Galater hatten sich Beschneidung und Gesetz aufdrängen lassen; die Hebräer waren im Begriff, mit Verleugnung Christi sich wieder ausschließlich dem alttestamentlichen Tempeldienste zu-

zuwenden. In beiden Briefen wird nun aus dem alten Testamente selbst gezeigt, daß Gesetz und Tempeldienst nur eine vorübergehende Bedeutung gehabt habe und jetzt durch den neuen Bund aufgehoben sey. In beiden Briefen wird dieser Beweis näher dadurch geführt, daß der Verfasser zurückgreift in die vorgesetzliche, abrahamitische Zeit und dort ein vor und über dem Gesetze stehendes Element aufzeigt. Im Galaterbriefe wird in dieser Beziehung die dem Abraham gegebene Verheißung hervorgehoben, welche über das Gesetz hinweg auf Christum weist, so daß das Fundament des alten Bundes, welches in der patriarchalischen Zeit gelegt wurde, sich mit dem neuen Bunde zusammenschließt, wie die Verheißung mit der Erfüllung, und das Gesetz nur als etwas Zwischeneingekommenes und Wiederabzuschaffendes erscheint. Der Hebräerbrief geht noch einen Schritt weiter zurück auf die hehre und geheimnißvolle Gestalt Melchisedek's, welcher noch gar nicht dem alten Bund und Bundesvolk angehört, sondern wie eine höhere Erscheinung aus einer unbekannten Welt, aus der räthselreichen Welt der Uroffenbarung, in die Geschichte Abraham's hereinragt (1 Mos. 14, 18—20.). Dem Melchisedek gegenüber erscheint nun Abraham als der Stammvater Levi's und des levitischen Priesterthums, als der Repräsentant der israelitischen Gesetzesordnung. Melchisedek steht ebenso hoch über Abraham und dem levitischen Priesterthum, als die Verheißung über dem Gesetz; und wie die Verheißung in Christo erfüllt ist, so ist Melchisedek ein Vorbild auf Christum, das jetzt seine Erfüllung gefunden hat.

Daß dem Abraham im Galaterbrief eine andere Bedeutung zukommt, als im Hebräerbrief, darf uns hierbei nicht irre machen. Dort nimmt er dieselbe Stellung ein, welche hier im Gegensatz zu ihm Melchisedek einnimmt; er entspricht das eine Mal der Gnade, das andere Mal dem Gesetz; Melchisedek und Levi (das gesetzliche Priesterthum) bilden reine Gegensätze, Abraham aber hat eine Doppel-

stellung zwischen beiden, indem er das eine Mal auf jener, das andere Mal auf dieser Seite erscheint. Aber diese Doppelstellung kommt eben auch geschichtlich dem israelitischen Patriarchenthum zu. Als Patriarchenthum gehört es noch den Urzeiten an, als israelitisch schon dem alten, mit dem Volke der Wahl geschlossenen Bunde. Auf der einen Seite faßt man mit Recht Abraham, Isaak und Jakob mit Adam, Abel, Seth, Henoch, Noah, Sem u. s. w. unter dem Namen der Erz- oder Urväter zusammen; man könnte sie alle auch die Urkinder nennen, denn das Eigenthümliche dieser ersten Gerechten besteht ja darin, daß bei ihnen das auf Glauben gestellte Kindesverhältniß zu Gott mit ursprünglicher Reinheit hervortritt in seiner geistesfreien, noch nicht oder kaum durch Gesetzesbuchstaben gebundenen Art. Auf der andern Seite aber sind Abraham, Isaak und Jakob doch auch die Stammväter Israels und legen den Grund zu jener ganzen, auf natürlicher Volksgemeinschaft ruhenden und im äußern Fleischeswesen gesetzlich sich ausprägenden Gestalt des Reiches Gottes, die wir im alten Bunde vor uns haben. So vereinigt Abraham, der Repräsentant des israelitischen Patriarchenthums, in seinem Wesen Gnade und Gesetz, er hat eine pneumatische und eine sarkische Seite an sich. Das eine Element ist bei Abraham repräsentirt durch Verheißung und Glauben, das andere durch die Beschneidung (s. Röm. 4, 9 ff.); und auch sonst tritt in den verschiedenen Thatsachen seines Lebens jetzt mehr das eine, jetzt mehr das andere Moment hervor. So zeigt Paulus, der sonst die pneumatische Seite an Abraham hervorhebt, Gal. 4, 22 ff., daß die Erzeugung Ismael's mit der Sclavin Hagar dem fleischlichen Gebiet angehöre und der Gesetzessclaverei entspreche. Umgekehrt sehen wir aus Hebr. 6, 13 ff. 11, 8 ff., daß unser Verfasser, welcher in der hier zu behandelnden Stelle Abraham als Repräsentanten des Gesetzes betrachtet, auch die andere Seite seines Wesens gar wohl kennt und versteht.

Zeigt es sich also an der Behandlung Abraham's, wie tief der Autor des Hebräerbriefs in Kern und Wesen der alttestamentlichen Heilsgeschichte uns einzuführen weiß, so werden wir das nicht anders finden bei Allem, was er über Melchisedek sagt. Zum Voraus leuchtet ein, daß er in der typischen Auffassung dieses wunderbaren Priesterkönigs keine eigenen, willkürlichen Gedanken verfolgt. Sie ist vielmehr schon im alten Testamente selbst gegeben, in jenem Psalm, welchen Stier mit Recht den geheimnißvollsten, tiefsinnigsten unter allen, die von Christo weissagen, nennt. Der Messias wird Ps. 110, 4. von Gott mit einem Eidschwur als Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedek's bezeichnet. Das ist die Stelle, die wir schon Hebr. 5, 6. 10. angeführt und 6, 20. als Thema unseres Abschnittes wiederholt finden. Dieß kurze Psalmwort schöpft nun der Verfasser mit Zuziehung der Grundstelle, 1 Mos. 14, 18—20., nach allen Seiten und Beziehungen aus.

Unser Abschnitt zerfällt in drei Stücke, 7, 1—10., V. 11—22. und V. 23—8, 6. Auch hier findet ein schöner und einfacher Fortschritt in der Rede statt; es ist ein allmähliches Anschwellen und Aufsteigen von dem uralten Vorbild zu dem majestätischen Urbild in drei Stufen. Wir könnten das erste Stück überschreiben: Melchisedek, das zweite: Melchisedek und Christus, das dritte: Christus. Das erste schildert den Priesterkönig von Salem und sein Verhältniß zu Abraham an der Hand der Genesisstelle, das zweite zieht die Parallele zwischen Melchisedek und Christus an der Hand der Psalmstelle, das dritte beschreibt Christum, den ewigen, heiligen, himmlischen Hohenpriester, selbständiger und vom Typus Melchisedek's abgelöst, in neutestamentlich freier und voller Weise. Die eigentliche Deutung der Psalmstelle gehört also dem mittleren Stücke an; doch sendet dieselbe auch schon dem ersten Stücke ihr Licht zu, gerade in den beiden uns vorzüglich interessirenden Versen 3. u. 8.; und ebenso klingt sie noch im dritten

Stücke als Grundton durch, nur daß hier diejenigen Puncte hervorgehoben werden, worin die Erfüllung in Christo noch über das melchisedek'sche Vorbild hinausgeht. So wirkt also die Psalmstelle durch alle drei Stücke hin, und ebenso ist allen dreien gemeinsam der Gegensatz zum levitischen Priesterthum.

Das erste Stück theilt sich wieder in zwei ungleiche Theile, von welchen der erste (V. 1–3.) den Melchisedek selbst als ewig bleibenden Priester, der zweite (V. 4—10.) sein Verhältniß zu Abraham (und Levi) beschreibt.

Jener erste Theil besteht aus einer einzigen Periode, deren Subject, Melchisedek, durch eine ganze Reihe von Appositionen näher bestimmt ist, bis erst am Schlusse des 3. Verses in den kurzen, aber inhaltsschweren Psalmworten: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές, Verbum und Prädicat folgen. Die vielen Appositionen zerfallen in drei Gruppen: 1) die Angaben über Melchisedek aus 1 Mos. 14.: a) die allgemeinen über sein doppeltes Amt: er war König von Salem und Priester des Gottes in der Höhe; b) die auf seine besondere Begegnung mit Abraham bezüglichen: er ging diesem, als er von der Besiegung der orientalischen Könige zurückkehrte, entgegen und segnete ihn, worauf ihm derselbe den Zehnten von Allem gab; 2) Deutungen und Bemerkungen, welche der Verfasser in typologischem Sinne hinzugibt: a) positive und auf Melchisedek's amtliche Stellung bezügliche: er ist König der Gerechtigkeit und des Friedens; b) negative und auf seine Person bezügliche: er ist eine Person von unbekanntem Ursprung und Ende (V. 3.); 3) die Aussage der Psalmstelle über die hohe Würde Melchisedek's: er wird dem Sohne Gottes gleichgestellt. Dieses dritte Moment hebt zugleich hervor, was der Verfasser mit den Appositionen der zweiten Gruppe andeuten wollte.

Im zweiten Theile des ersten Stückes (V. 4—10.) wird zunächst als Beweis für die Größe Melchisedek's die

Thatsache hingestellt, in welcher sich die ganze Begegnung der beiden Männer charakterisirt und abschließt, daß Abraham, der erlauchte Patriarch, dem Priesterkönig den Zehnten gab (V. 4.). Aus dieser Thatsache werden nun dreierlei Vorzüge des Melchisedek vor den levitischen Priestern abgeleitet, welche durch ein jedesmaliges καὶ (V. 5. 8. 9.) von einander unterschieden und an einander angeschlossen sind. In der Aufeinanderfolge dieser drei Puncte liegt wieder eine Anschwellung und Steigerung — dieß Princip beherrscht den Brief im Kleinen wie im Großen —, indem die Unterordnung der levitischen Priester unter den Priester des Gottes in der Höhe als eine immer tiefere erscheint.

Der Verfasser geht 1) V. 5—7. von dem Puncte aus, worin sie ihm gleichstehen: auch sie empfangen Zehenten. Das Priesterthum an sich verleiht eine solche Würde, daß auch die levitischen Priester dadurch Zehentberechtigung erlangen, sogar über ihre eigenen Brüder, die ihnen doch vermöge ihrer Abstammung gleichgestellt sind. Gleichwohl zeigt sich auch hier schon die Erhabenheit Melchisedek's. Das Vorrecht der levitischen Priester ist gebunden an ihre fleischliche Abstammung von Levi, und es war ein ausdrückliches Gebot im Gesetz erforderlich, ihnen dieses Privilegium zu sichern. Melchisedek dagegen übt das Vorrecht aus, ohne sich auf die Vorzüge der levitischen Herkunft berufen zu können, mithin ohne dazu die äußere, gesetzliche Autorität zu besitzen, rein vermöge seiner innern, persönlichen Würde, seiner Achtung gebietenden, heiligen, wahrhaft priesterlichen Erscheinung. Was dort an fleischliche Abstammung und äußeres Gesetz gebunden ist, wovon die Einzelnen getragen werden, ohne in ihrem eigenen, innern Wesen eine Berechtigung zu so hohem Vorzug zu besitzen: das ist hier bei Melchisedek ganz in das freie, lebendige Wesen des Geistes und der Persönlichkeit gestellt. Und zwar übt Melchisedek dieses Vorrecht nicht bloß an den Nachkommen Abraham's

aus, sondern an Abraham selbst. Ist es schon ein Großes, daß die levitischen Priester den Samen Abraham's bezehnten dürfen, so ist es noch ein viel Größeres, daß Melchisedek den Patriarchen selbst bezehnten darf; ein Vorzug des Priesterkönigs, welcher sich auch noch weiter darin darstellt, daß er den Abraham segnet, ihn, welcher doch die Verheißungen hatte, d. h. schon vorher der von Gott Gesegnete κατ' ἐξοχήν, ja der Träger des Segens für alle Geschlechter der Erde war; denn dieß ist ja der Inhalt der Verheißungen. Der Verfasser erkennt also die ganze Größe Abraham's an, aber Melchisedek ist doch noch größer, weil er eben segnen kann, d. h. die göttlichen Kräfte und Güter schon in der Gegenwart besitzt und mitzutheilen vermag, welche dem Abraham erst verheißen sind a).

Ist nun schon ein so bedeutender Unterschied zwischen Melchisedek und den levitischen Priestern in dem, was beiden gemeinsam ist, so tritt dieser Unterschied 2) noch viel bedeutender hervor, wenn wir auf die Empfänger selbst sehen (V. 8.). Diese sind in dem einen Falle hinsterbende Menschen; im andern ist es Einer, von dem die Schrift bezeugt, daß er (im Vollsinne des Wortes) lebe. Von diesem Verse haben wir unten noch genauer zu reden.

Die hierin liegende tiefe Unterordnung der levitischen Priester unter Melchisedek stellt sich aber 3) auch in jener Urthatsache selbst noch ausdrücklich dar (V. 9—10.). Denn stehen sie ihm einerseits darin gleich, daß auch sie Zehenten empfangen (V. 5 f.), so haben andererseits sie selbst auch, so zu sagen, dem Melchisedek den Zehenten gegeben und dadurch ihre Unterordnung unter ihn bezeugt. Denn wenn Abraham dem Melchisedek untergeordnet war, so waren es auch alle seine in ihm beschlossenen Nachkommen, mithin auch Levi und das levitische Priesterthum; wenn das Haupt

a) Vergl. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I. S. 101 ff., und über den Vollbegriff des Segnens Stier zur Stelle.

sich beugt, so thun es auch die Glieder. Der alte Bund des fleischlichen Gesetzes hat sich hier in seinem ersten Träger und Repräsentanten vor jener geistesfreien Art des Verhältnisses von Gott und Mensch gedemüthigt, welche in dem Priester des höchsten Gottes dem Abraham entgegentrat, und welche jetzt wieder in Christo aufgerichtet ist. Gleich am Anfange mußte kund werden, daß die ganze Gesetzesanstalt etwas Niedrigeres, nur Zwischeneingekommenes und Vorübergehendes sey (sowie dann am Ende der letzte Träger und Repräsentant des alten Bundes, der Täufer Johannes, sich gleichermaßen vor Christo beugt, wie Abraham vor Melchisedek, Matth. 3, 11.).

Zur Vergleichung Melchisedek's mit Christo oder, mit anderen Worten, zu näherer Betrachtung der Psalmstelle geht denn nunmehr der Verfasser im zweiten Stücke unseres Abschnittes (V. 11—22.) über. Er faßt das davidische Wort nach seinen einzelnen Seiten und Bestandtheilen ins Auge, nur in rückwärts gehender Ordnung; und so hebt er drei verschiedene Momente hervor, welche wiederum deutlich durch ein jedesmal voranstehendes *καί*, das etwas Neues einführt, unterschieden sind (V. 15. 20.): zuerst *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* (V. 10—14.), sodann *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* (V. 15—19.), endlich *ὤμοσε κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται* (V. 20—22.). Daß der Verfasser diesen Gang in der Betrachtung des Psalmwortes nimmt, hat seinen von selbst sich ergebenden Grund im Zusammenhange. Von der Betrachtung Melchisedek's herkommend, muß er vor Allem die Seite hervorheben, wodurch das Folgende mit dem Vorhergehenden unmittelbar zusammenhängt: er muß vor Allem die Anwendung des über Melchisedek Gesagten auf Christum machen und daher die Worte, daß Christus ein Priester nach der Weise Melchisedek's sey, zuerst ins Auge fassen und zeigen, was in ihnen für seinen Zweck enthalten ist. Nach dieser allgemeinen Paralleliſirung beider geht er auf die besondere Beziehung ein, in welcher

Christus mit Melchisedek verglichen wird, nämlich auf die Ewigkeit des Priesterthums. Endlich bietet ihm auch noch die Art, wie die Verheißung vom melchisedek'schen Priesterthum Christi eingeführt wird, der Eidschwur Gottes und die durch denselben dieser Verheißung beigelegte Kraft und Wichtigkeit, Veranlassung, die Erhabenheit jenes Priesterthums über das levitische darzuthun. Näher ist nun die Argumentation folgende:

1) Daß das levitische Priesterthum nicht genügt, liegt schon einfach darin, daß ein anderer Priester nach der Ordnung Melchisedek's und nicht Aaron's — hiermit geht und weist der Verfasser ausdrücklich über 5, 1—10. hinaus — eingesetzt wird. Damit ist das ganze Gesetz umgeändert, als welches auf der Voraussetzung des levitisch-aaronitischen Priesterthums ruht. Denn der, welchem ein melchisedek'sches Priesterthum verheißen ist, der Messias, stammt ja als David's Sohn aus dem nach dem Gesetz unpriesterlichen Stamme Juda, nicht aus Levi (V. 11—14.).

2) Dieser andere Priester ist ein Priester in Ewigkeit, er verwaltet sein Priesterthum nicht nach der äußern Norm eines fleischlichen Gebotes, sondern nach der seiner Person innewirkenden Kraft ewigen, unauflöslichen Lebens. Damit ist das fleischliche Gebot, bei welchem von ewigem Leben noch keine Rede seyn konnte, welches vielmehr seiner ganzen Fleischesart nach schwach, kraftlos und darum unnütz war, nicht bloß umgeändert, sondern aufgehoben (V. 15—19.).

Wir nehmen bei dieser Fassung des Gedankenganges περισσότερον (V. 15.) nicht, wie man gewöhnlich thut, als Adverbium, sondern als Adjectiv und Subject: Und noch weit Mehreres ist offenbar, wenn —, d. h. noch etwas viel Bedeutenderes folgt augenscheinlich daraus, daß nach der Aehnlichkeit Melchisedek's ein anderer Priester eingesetzt wird. Der Verfasser sagt hier κατὰ τὴν ὁμοιότητα statt des gewöhnlichen, aus dem Psalm genommenen κατὰ

τὴν τάξιν und markirt dadurch, sowie durch die Stellung der Worte, die Aehnlichkeit mit Melchisedek um so stärker. Worin diese Aehnlichkeit liege, nämlich in seinem V. 8. hervorgehobenen (ewigen) Leben, das wird nun V. 16. ausdrücklich gesagt und V. 17. aus dem wiederholt angeführten Psalmwort, wobei der Nachdruck dießmal natürlich auf εἰς τὸν αἰῶνα liegt, begründet. In V. 18. und 19. wird sodann angegeben, worin das περισσότερον bestehe, weßhalb diese Verse durch ein explicatives γὰρ an das Vorhergehende angeschlossen sind; es liegt nämlich in der Psalmstelle nicht bloß die μετάθεσις des Gesetzes (V. 12.), sondern seine ἀθέτησις, nicht bloß eine daran gemachte Veränderung, sondern seine gänzliche Abschaffung, woran sich dann als drittes, positives Glied, V. 20—22., die Einführung der besseren διαθήκη schließt. So tritt die Steigerung, welche zwischen den drei Momenten stattfindet, um so klarer hervor, und eben diese will der Autor durch περισσότερον bezeichnen, was nur bei der angegebenen Fassung dieses Wortes recht klar wird. Näher ist der Fortschritt vom ersten zum zweiten Momente, von der μετάθεσις zur ἀθέτησις, dieser. Schon der Umstand, daß ein Angehöriger des Stammes Juda Priester und eben daher nicht nach Aaron's, sondern nach Melchisedek's Ordnung Priester wird, deutet darauf hin, daß in der messianischen Zeit eine Aenderung am Gesetze vor sich gehen soll. Doch könnte das an sich noch geschehen, ohne daß der fleischliche Gesetzesboden im Ganzen verlassen würde, es könnte hiernach der Messias ein bloßer Gesetzesreformator, das Christenthum eine bloße innerjüdische Reform des Judenthums seyn. Allein das melchisedek'sche Priesterthum des Messias führt uns noch überschwänglich viel weiter (περισσότερον). Der Messias ist Priester in Ewigkeit. Durch diese Bestimmung sind wir über den ganzen Gesetzesstandpunct, der sich noch auf dem Boden des schwachen, der Vergänglichkeit und dem Tode verfallenen Fleisches bewegt (Gal. 3,

21. 4, 3. 9.; Röm. 8, 3.; vergl. Matth. 3, 11.; Joh. 3, 31. 6, 32. 63.), hinausgehoben in die Lichtregion des Geiſtes und ſeines unauflöslichen Lebens; denn nur da kann ja von Ewigkeit im wirklichen bibliſchen Sinne die Rede ſeyn. Man vergleiche namentlich 9, 12—15., wo Weſen und Zweck des neuen Bundes in die Theilnahme an dem ewigen Erbe geſetzt wird, welche uns durch die ewige Erlöſung ermittelt iſt, die Jeſus dadurch erfunden hat, daß er ſich ſelbſt durch den ewigen Geiſt Gott opferte, weßwegen der neue Bund auch ein ewiger Bund heißt (13, 20.). Durch das eine Wort חָדַשׁ iſt alſo das ganze Gebiet der ἐντολὴ σαρκίνη überwunden und abgethan. Wie wichtig die geiſtestiefe Auslegung dieſes Wortes, welche der Autor des Hebräerbriefs gibt, auch ſonſt für die Erklärung der meſſianiſchen Pſalmen und der Propheten überhaupt iſt, leuchtet ein; denn an dieſem Worte hängt bekanntlich in der ganzen meſſianiſchen Weiſſagung ungemein viel.

Man könnte gegen unſere Geſammtauffaſſung dieſer Verſe das Fehlen des Artikels vor προαγούσης ἐντολῆς, V. 18., geltend machen, das eher auf einen allgemeinen Satz, als auf eine ſo innige Beziehung zum Vorhergehenden hinzudeuten ſcheint. In Wahrheit aber ſpricht dieſer Umſtand für uns. Der Verfaſſer will ſagen: In dem εἰς τὸν αἰῶνα liegt die Abſchaffung eines früheren Gebotes, ſofern die Ewigkeit entgegengeſetzt iſt der Vergänglichkeit, Schwachheit, Nichtigkeit; das Moment der Ewigkeit hätte da, wo das melchiſedek'ſche Prieſterthum des Meſſias eingeſetzt wird, nicht beſonders an demſelben hervorgehoben zu werden gebraucht, wenn es nicht im Gegenſatze ſtände zu einem früheren Gebot, durch welches nur hinſterbende Menſchen als Prieſter eingeſetzt werden (V. 8.), weil dieß Gebot über die Region der Vergänglichkeit, der Fleiſchesſchwachheit überhaupt noch nicht hinausreicht (V. 16.), was nun durch den Beiſatz διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς hervorgehoben wird. Bei Paulus hat das πνεῦμα

einen doppelten Gegensatz, den objectiven, göttlichen des γράμμα und den subjectiven, menschlichen der σάρξ, so daß Fleisch und Gesetzesbuchstabe zusammengehören. Auf diesem Sachverhalte beruht unsere Stelle, welche in ihrer ἐντολὴ σαρκίνη Buchstaben und Fleisch ebenfalls zusammenfaßt; der Geist aber ist das Leben, ewiges, unauflösliches Leben (Röm. 8, 10.; Joh. 6, 63.; 2 Kor. 3, 6.), das nicht in äußeren Normen, Vorschriften, Worten stehet, sondern in Kraft. Es wäre der Mühe werth, den Gegensatz von νόμος und δύναμις, vor Allem an der Hand des paulinischen Lehrbegriffes, weiter zu verfolgen a). Für

a) Wir deuten Einiges darüber an, was von den Untersuchungen, die uns hier beschäftigen, nicht abliegt, sondern ihnen theilweise zu weiterer Aufhellung dient. Die göttliche Offenbarung hat zwei Seiten an sich, welche seit dem Eintritt der Sünde in die Welt auseinandergetreten, aber in Christo wieder vereinigt sind, Mittheilung und Forderung, Gnade und Gesetz (Gerechtigkeit). In Christo herrscht die Gnade mittelst der Gerechtigkeit, in ihm ist Gnade und Wahrheit eins geworden (Röm. 5, 21. 3, 24 f.; Joh. 1, 14. 17.). Im alten Bunde dagegen stehen die beiden Momente als Verheißung und Gesetz oder Gesetz und Propheten noch neben einander. Das Moment der Gnaden- und Kraftmittheilung liegt also hier als geweissagtes und verheißenes erst in der Zukunft; daher ist im alten Bunde, obwohl auch hier die Gnade keineswegs fehlt, das Gesetz das Vorherrschende. Diese Anschauung liegt dem ganzen Abschnitte Hebr. 7—10. zu Grunde, ebenso Stellen wie Gal. 4, 24 ff., 2 Kor. 3, 6 ff., Joh. 1, 17. Auch die allgemeine, natürliche Offenbarung Gottes hat dieselben zwei Seiten an sich, sofern sie theils in der Natur, theils im Gewissen geschieht. In der Natur offenbart sich die Kraft (Röm. 1, 20.), im Gewissen das Gesetz Gottes (Röm. 2, 14 f.). Das physische Leben beruht auf fortwährenden Kraftmittheilungen dessen, der die Lilien kleidet, die Vögel nährt, in dem die Menschen leben, weben und sind, kurz, der auf diesem niedrigeren Lebensgebiete ebenso ζωὴν καὶ πνοὴν austheilt, wie in der Gemeinde der durch Christum Wiedergeborenen ζωὴν καὶ πνεῦμα (Matth. 6, 26 ff.; Apostelgesch. 17, 25 ff.). Auf dem höheren, geistigen, moralischen Gebiete dagegen sind, abgesehen von der Erlösung, seit dem Sündenfalle keine göttlichen Kräfte mehr vorhanden, sondern nur noch göttliche Forderungen, das Gesetz, das im

Oetinger's Lebenstheologie war Hebr. 7, 16. eine Grundstelle, und nicht mit Unrecht, wie wir sehen.

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß das zweite Moment in der Vergleichung Christi und Melchisedek's dem zweiten im vorhergehenden, von Melchisedek für sich handelnden Abschnitte, V. 8., entspricht, indem beide von dem Psalmwort εἰς τὸν αἰῶνα ausgehen und auf den Begriff des ewigen Lebens sich gründen. Hierin liegt auch, wie sich unten noch genauer zeigen wird, die Ursache, warum wir diese späteren Stücke unseres Abschnittes ausführlicher berücksichtigen müssen, um zu einem richtigen Verständnisse jener schwierigen Stellen zu gelangen, um deren Erklärung es uns zu thun ist. Auch die beiden ersten Momente entsprechen einander, insofern sie darauf ruhen, daß das eine Mal an Melchisedek (ὁ μὴ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν, V. 6.), das andere Mal am Messias (φυλῆς ἑτέρας μετέσχηκε, V. 13.) die nichtlevitische Abstammung hervorgehoben wird. Weiter aber auch insofern, als sie beide die erste, unterste Stufe der vom Kleineren zum Größeren

---

Gewissen sich bezeugt (vergl. außer Röm. 2, 14 f. auch schon 1, 32—2, 2.). Darum ist das Gewissen ein so ungemein wichtiger Anknüpfungspunct für die erlösende Offenbarung, aber auch nur ein Anknüpfungspunct. Die Schrift weiß nichts von Naturgesetzen, sondern von göttlichen Kräften, Lebensprincipien in der Natur; daher kann ihre Weltanschauung auch die Wunder gar wohl ertragen. Auf der andern Seite weiß die Bibel nichts von einer moralischen Kraft des Menschen, vermöge welcher er aus sich selbst das Gute thun, sich selbst das Heil schaffen könnte, sondern bloß vom moralischen Gesetz im Gewissen, dem der Mensch Recht geben muß, ohne es doch erfüllen zu können (Röm. 7.); daher die Schrift das Wunder nicht bloß erträgt, sondern fordert: nur durch eine von oben her kommende Erlösung und Kraftmittheilung kann der Mensch die in sein Gewissen geschriebene Bestimmung erreichen (Röm. 7, 24 f.). Jene Weltanschauung, welche die Natur in bloße Gesetze bannt und dem natürlichen Menschen sittliche Kräfte zuschreibt, ist also die Umkehrung der Wahrheit.

fortschreitenden Entwickelung einnehmen, wo wir noch eine relative Gleichheit hervortreten sahen, das eine Mal zwischen den levitischen Priestern und Melchisedek, indem beide Zehenten empfangen, das andere Mal zwischen ihnen und dem Messias, indem durch die bloße μετάθεσις das gesetzliche Gebiet noch nicht eigentlich überschritten ist. In dieser Beziehung entsprechen sich nun auch je die dritten Momente beider Stücke, V. 9—10. und 20—22., nämlich insofern wenigstens, als sie beide die Spitze der anschwellenden Entwickelung bezeichnen, auf welcher die Unterordnung des levitischen Priesterthums unter Melchisedek das eine, unter Christum das andere Mal ihren stärksten und abschließenden Ausdruck findet, weßwegen nun V. 22. zum ersten Mal der mächtig durchschlagende, positive Begriff eines neuen, besseren Bundes, d. h. Gesammtverhältnisses zwischen Gott und Menschen, hervortritt.

3) V. 20—22. hält sich also der Verfasser an das ὤμοσε κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται, welches daher V. 21. zum ersten und einzigen Mal aus Ps. 110, 4. mit angeführt wird. Die gesetzlichen Institutionen, zu welchen das levitische Priesterthum gehört, sind nicht durch einen Eid Gottes bekräftigt, wohl aber die Einsetzung des Messias zum melchisedek'schen Priester, woran wir erkennen, daß er eines vorzüglicheren Bundes Bürge ist. Wie nämlich von Menschen der Eid nur bei wichtigen Veranlassungen angewendet wird, so natürlich auch und noch mehr von Gott. Sein Eidschwur verleiht den Dingen, bei welchen er vorkommt, eine besondere Kraft und Bedeutung einen entschiedenen Vorzug vor denen, bei welchen er sich nicht findet. Daher hat der Verfasser schon 6, 13 ff. darauf aufmerksam gemacht, daß Gott vorzugsweise seine messianischen Verheißungen mit einem Eide bekräftigt, weil diese eine ewige und bleibende Bedeutung für sein Reich haben, während die gesetzlichen Anordnungen nur etwas Vorübergehendes sind. Eben daher steht V. 28. das Eideswort dem

Gesetze in derselben Weise gegenüber, wie sonst die Verheißung.

In V. 22. ist nun der Verfasser eigentlich schon beim Thema des folgenden, von 8, 6—10, 18. gehenden Abschnitts angekommen, wie 5, 10. beim Thema des unserigen. Aber wie er dort vor Ausführung des aufgestellten Thema's noch den paränetischen Abschnitt 5, 11—6, 20. einschiebt, so hier die freiere Entwickelung über das Hohepriesterthum Christi, 7, 23—8, 6., beide Male, um das Folgende vorzubereiten und einzuleiten. Das schon 7, 22. ausgesprochene Thema wird dann 8, 6. ebenso wieder aufgenommen, wie 6, 20. das schon 5, 10. aufgestellte; eine Bemerkung, welche für das Verständniß des ganzen Gedankenganges von entscheidender Wichtigkeit ist.

Zu dem zunächst folgenden dritten Stück unseres Abschnittes, welches die freiere Entwickelung über das Hohepriesterthum Christi enthält, macht nun der Verfasser dadurch den Uebergang, daß er V. 22. das Wort Ἰησοῦς als Bezeichnung Christi wählt und dasselbe nachdrücklich an den Schluß des ganzen zweiten Stückes stellt. Durch diesen Eigennamen des erschienenen Messias, welcher in unserem ganzen Kapitel noch nicht gebraucht wurde, will er andeuten, daß er nun auf neutestamentlichem Boden angekommen ist und die alttestamentliche, melchisedekische Typik abgeschlossen hat. Es kommt daher jetzt, nachdem der Name Jesus genannt ist, der V. 21. zum letzten Mal genannte Name Melchisedek nicht mehr vor. In neutestamentlich offener und selbständiger Weise kann nun der Autor vom Hohenpriesterthum Christi im Gegensatze zum levitischen reden, wobei er auch noch an die Psalmstelle sich anlehnt, aber die in ihr liegenden Momente nach der Seite hin ausführt, wo das Urbild über das melchisedekische Vorbild hinausgeht. Denn es liegt ja im Begriffe des Gegenbildes als Urbild, daß es das Vorbild, auch das entsprechendste, ebenso weit hinter sich zurückläßt, als die Erfüllung die

Verheißung. Von den drei Momenten des zweiten Stückes fällt daher das erste, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, von selbst weg; dagegen kommen die beiden anderen, die Ewigkeit und die eidliche Bekräftigung des Hohenpriesters Christi, hier wieder zur Sprache (V. 23—25. u. 26—28.), und dazu gesellt sich noch ein drittes, indem aus Ps. 110, 1. das Sitzen Christi zur Rechten Gottes im Himmel hinzugenommen wird (8, 1—6.). So besteht also auch dieses dritte Stück aus drei Momenten: als der ewige, als der heilige und als der himmlische Hoheprieſter wird Christus dargestellt.

Hier können wir uns kürzer fassen, da dieser Abschnitt seiner Natur nach für unsere Untersuchung weniger austrägt. Der Gedankengang desselben ist kurz dieser. Der alttestamentlichen Priester sind es viele, weil sie immer wieder mit Tode abgehen; Christus aber hat ein unvergängliches Priesterthum, weßwegen er als der ewig Lebendige und für uns Eintretende die, welche ihn zum Mittler annehmen, aufs vollständigste retten und beseligen kann (V. 23—25.). Denn einen so vollkommenen, sündlos heiligen und über Alles erhabenen Hohenpriester sollten wir haben; das Gesetz nämlich setzt freilich schwache Menschen zu Hohenpriestern ein, die auch für sich selbst immer neuer Opfer bedürfen, das Wort des Eidschwurs aber, die messianische Verheißung, Einen, welcher als der Sohn Jehova's (vergl. 1, 2. 5., wo der Messias als Sohn ebenso den Propheten gegenübergestellt wird, wie hier den Priestern) in Ewigkeit vollendet ist (V. 26—28.). Die Hauptsache aber, worin sich alle diese Vorzüge zusammenfassen, ist die: wir haben einen Hohenpriester, der zur Rechten Gottes sitzt und in dem wahren, himmlischen, nicht mehr im vorbildlichen, irdischen Heiligthum sein Priesteramt verwaltet, indem er der Mittler des neuen Bundes ist. Denn darin, daß Christus über das Erdenwesen und sein Schattenwerk hinaus in den Ort der vollen Gegenwart Gottes und in die wesentliche

Gemeinschaft seines Lebens eingetreten ist, stellt sich eben das Neue und überschwänglich Große dar, was ihn fähig machte, das Gesammtverhältniß von Gott und Mensch auf eine bessere, auf die schlechthin vollkommene Weise zu gestalten (8, 1—6.).

Nur über den Vers 8, 3., welcher den Auslegern so viel zu schaffen macht, seyen hier noch einige specielle Erläuterungen vergönnt. Bleek gibt der Bemerkung von Michaelis Recht, dieser Vers könnte gar wohl fehlen, ohne daß man etwas vermissen würde; de Wette sagt, er störe die Gedankenreihe, der Verfasser habe eine Argumentation begonnen, aber nicht fortgeführt. Solche Aeußerungen zeigen, daß noch etwas Unverstandenes im Zusammenhange seyn muß, das sich auf folgende Weise zu erklären scheint. Wir stimmen in der Auslegung des Einzelnen, die überhaupt eigentlich kaum in Frage kommen kann, mit Bleek überein. Zu ἀναγκαῖον ist wegen des Aoristś προσενέγκῃ, der, wie ἀνενέγκας 7, 27., auf die einmalige Opferthat Christi am Kreuze geht, nicht ἐστίν, sondern ἦν zu ergänzen. Unter dem Etwas, das Christus zu opfern haben mußte, ist nach 10, 5. 10. sein Leib zu verstehen, wie schon Theodoret erklärt: ὁ μονογενὴς ἐνανθρωπήσας καὶ τὴν ἡμετέραν φύσιν ἀναλαβὼν ταύτην ὑπὲρ ἡμῶν προσενήνοχεν. Am Anfang von V. 4. ist mit Lachmann, Tischendorf, Bleek οὖν statt des recipirten γὰρ zu lesen. Daß Christus Hoherpriester im Himmel ist, wird nun V. 3—6. folgendermaßen begründet. Als Hoherpriester muß Christus opfern, und daher mußte er freilich einen irdisch menschlichen Leib annehmen, um etwas zu haben, das er opfern könnte (V. 3.). Wäre er nun aber bloß auf Erden, so wäre er nicht Priester (was er doch nach dem Gotteswort Ps. 110, 4. ist), denn dort besteht ja nur das dem Erdenwesen allein angemessene levitische Priesterthum zu Recht (V. 4. 5.). Nun aber ist er eines besseren, himmlischen Priesterdienstes theil-

haftig geworden (V. 6.). Es ist somit V. 3. das ἔχειν τι von der Menschwerdung, dem Herabsteigen in die Erdenniedrigkeit, der Annahme von Fleisch und Blut zu verstehen, als deren Zweck hier, wie 2, 14. 9, 26., Röm. 8, 3., die Möglichkeit des Sterbens erscheint. Was der Verfasser V. 1. und 2. über das Hohepriesterthum Christi als ein himmlisches sagt, konnte mit dem im Widerspruch zu stehen scheinen, was er 5, 1 ff. über die nothwendige menschliche Schwachheit des Hohenpriesters und auch Christi bemerkt hatte, um so mehr, da unmittelbar zuvor, 7, 28., menschliche Schwachheit nur den gesetzlichen Hohenpriestern im Gegensatz zu dem in Ewigkeit vollendeten Sohne beigelegt worden war. Darum nimmt er zunächst in den Worten πᾶς γὰρ — καθίσταται den 5, 1. aufgestellten Satz fast wörtlich wieder auf, um anzudeuten, er wolle nun zeigen, daß die jetzigen Aussagen mit den dortigen nicht in Widerspruch stehen. Auch die Annahme irdischer Leiblichkeit und menschlicher Schwachheit, bemerkt er zu diesem Zwecke, gehörte nothwendig mit zum Hohenpriesterthum Christi, weil er sonst nichts zu opfern gehabt hätte. Nur konnte er nicht auf Erden bleiben — εἶναι ἐπὶ τῆς γῆς steht ähnlich wie κατοικεῖν ἐπὶ τῆς γῆς (Offenb. 6, 10. 11, 10. 13, 8. 12. 14. u. ö.; vgl. Kol. 3, 2.) von Personen, deren specifische Sphäre die Erde im Gegensatz zum Himmel ist, was nun entweder, wie bei den levitischen Priestern, ein noch nicht ins Ueberirdische, Geistliche hineinreichendes Schattenwerk oder, wie bei den apokalyptischen κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ein ins Irdische versunkenes Fleischesleben bezeichnen kann —; Christus also konnte mit seinem Priesterthum nicht bloß und nicht wesentlich der Erde angehören, welche in dem abbildlichen Priesterthume des mosaischen Gesetzes schon das dieser niedrigen Sphäre entsprechende Priesterthum besitzt, sondern er mußte ins himmlische Heiligthum eingehen, gerade so, wie im Vor- und Abbild der Hohepriester mit dem Blut des außerhalb des Heiligthums ge-

schlachteten Opfers in dieses selbst eintritt. So faßt der Autor hier, wo er die Erörterung über das Hohepriesterthum Christi als solches zu Ende führt, noch einmal die beiden einander scheinbar widersprechenden Seiten, die er an demselben hervorheben mußte, die der menschlichen Schwachheit und der himmlischen Herrlichkeit, die aaronitische und die melchisedekische, ausgleichend und abschließend zusammen; und das ist gewiß der natürlichste, treffendste Schluß, den man sich denken kann. In dieser Weise gefaßt, dient freilich unsere Stelle nicht zur Begründung, sondern, wie 9, 11. 26., zur Widerlegung der Ansicht Bleek's, daß unser Brief das Hohepriesterthum Christi nur auf den Himmel einschränke. Sie leistet das, was man allerdings mit Ebrard vom Schlusse dieser ganzen Entwickelung erwarten muß, die Ausgleichung des 7. mit dem 5. Kapitel, welche aber dieser Gelehrte gegen Wortlaut und Zusammenhang schon 7, 28. glaubt suchen zu müssen, weil er den ganzen Abschnitt mit Anderen irrig nur bis ans Ende des 7. Kapitels gehen läßt.

3.

Nach diesem zur Orientirung nothwendigen Ueberblicke kommen wir nun auf die speciellen Aussagen über Melchisedek. Zum Verständniß der schwierigen Stellen 7, 3. 8. ist ein Gesammtbild des Mannes erforderlich, weßwegen wir auch V. 1. und 2. etwas genauer zu berücksichtigen haben.

Melchisedek heißt zuerst König von Salem. Daß hierunter Jerusalem zu verstehen ist, hat zuletzt noch Kurtz a) nachgewiesen. Schon der eine Umstand, daß Jos. 10, 1. ein König Adonizedek von Jerusalem vorkommt, zeugt laut hierfür. Melchizedek oder Adonizedek

a) Geschichte des alten Bundes, 1. Band, 2. Aufl. 1853. S. 172 f., wo über Melchisedek lichtvolle Gesichtspuncte sich finden.

war ein ähnlicher allgemeiner Name der Könige von Jerusalem, wie Pharao bei den ägyptischen, Abimelech bei den philistäischen Königen. Mit Recht weist Stier darauf hin, wie dieser Umstand die Vergleichung des Messias mit Melchisedek in einem davidischen Psalme um so erklärlicher mache. David hatte ja Jerusalem erobert und hier das Heiligthum des höchsten Gottes und in dessen priesterlicher Nähe den israelitischen Königssitz gegründet. So war er selbst schon ein anderer Melchisedek, und was er im Vorbild ist, das ist der Messias im vollkommenen Gegen- und Urbild: weil der vollendete David, auch der vollendete Melchisedek. Melchisedek, David, Christus, diese drei Könige treten je ungefähr durch ein Jahrtausend von einander geschieden in Jerusalem auf: der Geist Gottes, vor dem tausend Jahre sind wie ein Tag, schaut und schließt sie alle zusammen.

Zum Andern heißt Melchisedek ein Priester des Gottes in der Höhe. Der Ausdruck τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ist Uebersetzung von אֵל עֶלְיוֹן und mithin nicht als Superlativ zu fassen, als sollte etwa der Höchste bezeichnet werden, der höher ist als die Götzen; sondern es ist der Gott in der Höhe, der Gott im Himmel (vergl. Matth. 6, 9., Luk. 2, 14.), was dann freilich der wahre Gott ist im Gegensatz zu den heidnischen Erden- und Naturgöttern, wie denn der Ausdruck „Gott des Himmels" gewöhnlich den Heiden gegenüber gebraucht wird (Dan. 2, 28. 45.; Nehem. 2, 4.). Zugleich ist aber diese Bezeichnung Gottes auch unterschieden von der israelitischen Bezeichnung „Jehova", und Melchisedek selbst bestimmt sie noch näher, indem er (1 Mos. 14, 19.) den Abraham segnet im Namen des höchsten Gottes, des Schöpfers und Herrn Himmels und der Erde. Es ist nicht der Bundesgott der besondern alttestamentlichen Offenbarung, sondern es ist der Schöpfergott der allgemeinen Naturoffenbarung, dem Melchisedek dient, daher er auch die einfachen Naturgaben, Brod und Wein,

priesterlich segnend dem Abraham darbietet. Sein Priesterthum ist das ursprüngliche Schöpfungs- und Naturpriesterthum in seiner von heidnischem Abfall noch unentstellten Reinheit, zum Unterschied von dem späteren, gesetzlich levitischen Priesterthum.

Aber auch der Gegensatz zum Heidenthum, welches die Naturoffenbarung zur Naturvergötterung mißbrauchte und verkehrte, tritt in Melchisedek's kurzer Geschichte hervor. Es geschieht wohl nicht unabsichtlich, daß unser Brief die weiteren Ausdrücke ὁ συναντήσας Ἀβραὰμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων sämmtlich aus 1 Mos. 14, 17. (LXX.) entnimmt, wo sie vom König von Sodom stehen, der dem Abraham ebenfalls entgegenging. Auf ihn spielt der Verfasser an, weil er zu der Lichtgestalt Melchisedek's die dunkle Folie aus dem Nachtgebiet des Heidenthums bildet. Salem und Sodom sind hier ähnliche Gegensätze, wie später Jerusalem und Babel. Der König von Sodom wollte dem Abraham die den Feinden wieder abgejagte sodomitische Beute lassen, dieser aber gab ihm Alles zurück, indem er feierlich erklärte, er wolle nicht einen Faden, nicht einen Schuhriemen von dem heidnischen Könige behalten. Von Melchisedek dagegen ließ er sich gern mit Brod und Wein erquicken und im Namen des höchsten Gottes den Segen ertheilen. Durch diesen Gegensatz tritt das Verhältniß Abraham's zu Melchisedek erst in das volle Licht. Vom Könige von Sodom nahm er nicht das Geringste an, von Melchisedek ließ er sich gern geben, nicht bloß leibliche, sondern auch geistliche Gaben; und als er ihm dann selbst wieder den Zehenten von den besten Beutestücken ertheilte, was ist doch dieß für ein anderes Geben, als die Rückgabe von Mann und Gut an den König von Sodom! Das eine Mal ein ernstes und feierliches Absagen jeder Gemeinschaft, weil sich der Patriarch mit dem profanen König und seinen Schätzen nicht entweihen will, das andere Mal ein ebenso feierliches Aner-

kennen und Besiegeln der Gemeinschaft, und zwar in der Weise, daß sich Abraham dem heiligen Priesterkönig freiwillig und demüthig unterordnet!

Von dieser uralten, schlichten Erzählung gibt nun der Verfasser V. 2. von πρῶτον an eine geistliche Deutung und Anwendung, worauf er selbst durch das ἑρμηνευόμενος leise hinweist. Dabei verfährt er wieder nicht etwa willkürlich und spielend, wie die Rabbinen, sondern der Geist in ihm deutet, was des Geistes Sinn in der mosaischen Erzählung sey. Wir haben hier eines jener vielen Beispiele vor uns, wo, wie Kap. 11., Apgesch. 7., Röm. 9., die alttestamentliche Geschichte den neutestamentlichen Schriftstellern gleichsam durchsichtig wird, daß sie die göttlichen Ideen schauen, welche dieselbe tragen und bewegen, welche darin verkörpert sind. Hierin besonders erweist sich die geistliche Auffassung zugleich als die wahrhaft geistvolle, von wo aus freilich für uns Menschen nur ein Schritt zu dem geistreich Spielenden ist. Wenn wir Anderen die Geschichte also betrachten, so wird gar leicht sich dieß und das einschleichen, was ein bloßer lusus ingenii ist; und so findet sich's auch nicht bloß in neuerer und neuester Theologie, sondern schon gleich bei den apostolischen Vätern, namentlich in dem dem Hebräerbriefe sonst in vieler Hinsicht verwandten Briefe des Barnabas, wobei es dann weiter vom Geistreichen zum Geschmacklosen und Abgeschmackten nur ein Schritt ist. Die biblischen Schriftsteller aber sind durch die Zucht des heiligen Geistes bewahrt, daß sie nie jene zarte Grenzlinie überschreiten, welche das göttlich Geistvolle vom menschlich Geistreichen trennt.

Melchisedek heißt nun zuerst ein König der Gerechtigkeit. Wie schon die ältesten Namen, Adam, Eva, Kain, Abel, Seth, Noah, Abraham, bedeutungsvoll sind, wie überhaupt in den einfachen Urzeiten Wort und Sache noch völliger sich decken: so ist auch der Sinn des Namens Melchisedek, der also ohne Zweifel stehender Name

der Könige von Jerusalem war, ein durchaus charakteristischer. Bei unserm Melchisedek hat diese Bezeichnung ihre volle innere Wahrheit. Es ist bedeutungsvoll, daß, während ringsumher in Kanaan das Heidenthum immer mehr seine Finsternisse und Greuel entfaltete, so daß bald darauf das schreckliche Gericht über Sodom und Gomorra hereinbrechen mußte, in Jerusalem noch ein Lichtpunct des reinen Gottesdienstes bestand. Welchen Werth die Bewohner und Herrscher dieser Stadt selbst hierauf legten, das drückten sie eben durch den Namen aus, den die Könige führen. Daß der König zu Jerusalem König der Gerechtigkeit hieß, hing aufs engste damit zusammen, daß er ein Priester Gottes war; denn das fromme Alterthum und wer überhaupt Gott kennt, weiß von keiner andern Gerechtigkeit, als von der δικαιοσύνη θεοῦ, der Gerechtigkeit von und vor Gott. So war Melchisedek in seiner Person ein gerechter, heiliger Mann, so regierte er seine Unterthanen mit gerechtem Scepter, so pflanzte und pflegte er unter seinem Volke die Gerechtigkeit.

Wo aber Gerechtigkeit in einem Staate und Volke herrscht, da ist der Segen davon der Friede, wie Jesaja (32, 17.) sagt: Und der Gerechtigkeit Werk ist Friede, und der Gerechtigkeit Gewinn Ruhe und Sicherheit auf ewig. Darum nannten die Könige der Gerechtigkeit ihre Stadt Salem, Frieden, um damit das reine, ungestörte Glück zu bezeichnen, welches sie als Segen ihrer Gerechtigkeit von Gott gläubig hofften und dankbar genossen. Das ist das erste Jerusalem, von dem sonst nichts bekannt ist, in das wir nur hier durch die beiden Namen Melchisedek und Salem und durch die wenigen herrlichen Züge, welche uns die Genesis von diesem Könige erzählt, einen Blick thun können. Hieraus begreifen wir nun noch mehr, wie David, indem ihm der Geist dieß Gerechtigkeits- und Friedensbild des ersten Jerusalems in wunderbarer Klarheit vor die Seele stellte, sich getrieben fühlte, den Messias mit Melchi-

sedek zu vergleichen. Schon in uralten Zeiten also, noch ehe Abraham berufen war, gab es ein Jerusalem, wo man dem wahrhaftigen Gott in Lauterkeit diente, wo Gerechtigkeit und Friede sich küßten (Ps. 85, 11.). Dieselbe Stadt, welche nachher der Centralort der alt- und neutestamentlichen Offenbarung wurde, war auch schon der letzte Lichtpunct der Uroffenbarung gewesen. Schon damals war Jerusalem eine Oase mitten in der Wüste des Heidenthums; es glich jenem Garten, der nach der Sage da und dort auf kahlen, öden, schneebedeckten Bergen sich findet. So tritt es uns hier nur ganz vorübergehend in der hehren Gestalt seines Königs entgegen; es ist nur gleichsam eine Spalte, durch welche das Licht dieser uralten Herrlichkeit Jerusalems uns geheimnißvoll entgegenblitzt. Abraham aber muß wohl davon gewußt haben, sonst hätte er sich nicht so ohne Weiteres und so tief vor Melchisedek gebeugt. Der König der Gerechtigkeit mit seiner Friedensstadt repräsentirt also die Uroffenbarung und Urreligion, die Urverbindung zwischen Gott und Mensch, zwischen Himmel und Erde, in ihrer vom Heidenthum noch unverdorbenen Einfachheit und Reinheit, wie wir sie uns bei einem Abel und Henoch, Noah und Sem zu denken haben, jenes urmenschliche Kindesverhältniß zu Gott, wie es vor der Sündfluth im sethitischen, nach der Sündfluth im semitischen Geschlecht von den redlichen Seelen festgehalten wurde. Diese lautere Einheit mit dem lebendigen Gott trägt die Bürgschaft des ewigen Lebens in sich selbst, und wer Gott also priesterlich dient, der muß ein Priester in Ewigkeit seyn. Melchisedek's Jerusalem ist noch nicht das spätere, unter das Gesetzesjoch gebeugte, zur Knechtschaft gebärende (Gal. 4, 24 f.), es ist noch ein freies, im Kindschaftsverhältniß zu Gott stehendes Jerusalem. Eben darum weist es hinaus auf das obere, freie, neutestamentliche Jerusalem (Gal. 4, 26 f.; Hebr. 12, 22. 11, 10. 13, 14.), sowie die Verheißung, auch auf Kindesglauben gestellt, über das Gesetz hinweg auf die

neutestamentliche Erfüllung weist a). Und deßwegen ist Melchisedek ein Vorbild Christi. Freilich war der König von Salem mit seiner Frömmigkeit nicht im Stande, den großen heidnischen Weltabfall aufzuhalten, und darum mußte Gott in Abraham eine Auswahl treffen und den langsamen und mühseligen Weg des Gesetzes einschlagen, um dann in Christo wieder die Kindschaft aller Welt anbieten zu können. Aber es war dieser Weg Gottes doch eigentlich nur ein Herabsteigen zur menschlichen Herzenshärtigkeit; von Anbeginn an war es nicht also gewesen (Matth. 19, 8.), und die gläubigen Urväter hatten in ihrem kindlichen Glauben schon mehr gehabt, ein innerlicheres, noch nicht durch das Gesetz veräußerlichtes und er-

---

a) Man kann es auffallend finden, daß der Verfasser nicht selbst auch solche Betrachtungen über die heilige Stadt anstellt, und daher haben Carpzov, Böhme, Bleek angenommen, er habe wahrscheinlich „Salem selbst nicht für Jerusalem gehalten, da er sonst wohl nicht würde unterlassen haben, es zu benutzen, daß das Vorbild des neutestamentlichen Hohenpriesters schon den Priesterdienst in Jerusalem verwaltet habe, dem Vorbild des himmlischen Jerusalems". Allein weil zwischen dem melchisedekischen Jerusalem und dem himmlischen ebenso das gesetzliche liegt, wie das levitische Priesterthum zwischen dem Priesterthum Melchisedek's und Christi, so hätte das nur eine ganz parallele Entwickelung geben können, welche neben der über das Priesterthum überflüssig war und auch den Verfasser zu weit von seinem christologischen Thema abgeführt hätte, vermöge dessen es ihm um die Persönlichkeit, nicht um den Ort zu thun ist. Ueberhaupt bemerkt Tholuck mit Recht, „der Verfasser beabsichtige gar nicht, alle typischen Momente hervorzuheben, sonst hätte er wohl nicht unterlassen, Brod und Wein, welche Melchisedek heraustrug, auf die Elemente des Abendmahls zu beziehen, wie dieß von den Kirchenvätern herab bis auf Stolberg geschehen ist." Unbegründet ist vollends die mit der vorigen zusammenhängende Annahme von Cunäus, Böhme, Bleek, *βασιλεὺς Σαλήμ* sey vom Hebräerbrief nicht gemeint wie in der Genesis, als Bezeichnung der Stadt, sondern als Eigenname des Mannes, nicht rex Salemi, sondern rex Salem. Dafür spricht nichts im Text, wohl aber spricht der Genitiv *εἰρήνης* sehr anschaulich dagegen.

schwertes Verhältniß zu Gott. Davon findet sich nun sogleich in den negativen Bestimmungen des folgenden Verses eine bestimmte Andeutung.

Ueber die Erklärung der Worte ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος sind die Ausleger, alte und neue, so ziemlich einverstanden. Der letzte Ausdruck, welcher besagt, daß die Schrift kein Geschlechtsregister von Melchisedek gibt, erklärt die beiden ersten und zeigt, was sich ohnedieß von selbst versteht, daß der Verfasser nicht sagen will, Melchisedek habe keinen Vater und keine Mutter gehabt, sondern nur, die Schrift nenne dieselben nicht, und das sey bedeutungsvoll. „Die heilige Schrift will auch da, wo sie schweigt, eben damit etwas sagen" (Stier). Auf den objectiven Sachverhalt kam es für den Verfasser gar nicht an, sondern lediglich auf die Aussagen des alten Testaments, in dessen Sinne die Hebräer bei ihrem Abfalle zum levitischen Cultus zu handeln glaubten, und aus dem er sie daher widerlegen will. Auch hier, wie im ganzen Briefe, bleibt er genau in der Spur der Schrift und tritt nicht aus ihren Geleisen hinaus: was von Melchisedek die Genesis nicht sagt und der Psalm sagt, das ist ihm Vers 3. das Entscheidende; nach diesem Gesichtspuncte sind seine Ausdrücke zu bemessen und zu verstehen. Hiernach haben wir nun in Melchisedek Einen vor uns, den die alttestamentliche Schrift Priester nennt, ja von dem sie dieß Wort überhaupt zum ersten Male gebraucht, und der gleichwohl nicht dem im alten Bund allein zum Priesterthume berechtigten Stamme Levi angehört, ja bei dem die Schrift so wenig Werth auf seine Herkunft legt, daß sie dieselbe gar nicht angibt. Unter dem Gesetz dagegen war Abstammung und Herkunft für die Priester eine so wichtige Sache, daß unter Nehemia (7, 64.) Solche, die ihr Geschlechtsregister suchten und nicht fanden, auch nicht zum Priesterthum zugelassen wurden. Das alte Testament selbst erkennt also ein Priesterthum an, welches vor und über dem Gesetze

steht, nicht hineingestellt in die fleischlichen Ordnungen Mose's, sondern auf dem freien Wesen des Geistes und Glaubens ruhend. Wie mußte diese eine Thatsache, gleich einem Blitz, in die ganze judaisirende Anschauungsweise der Leser erschütternd einschlagen! Es ist ähnlich, wie Jesus dort im Gleichniß (Luk. 10, 30 ff.) den Samariter über den Priester und Leviten stellt. Verwandt ist auch, was Paulus ausführt, das Wesen der Gotteskindschaft ruhe nicht in der fleischlichen Abstammung von Abraham, sondern in dem überirdischen, geistlichen Wesen der Verheißungsgnade und des Glaubens (Röm. 9, 6 ff. 4, 9 ff.). Ebenso schon Johannes der Täufer und Jesus (Matth. 3, 9.; Joh. 8, 39.). Kurz, wir haben hier gegen die vom Glauben abfallenden Hebräer denselben Kampf vor uns, den wir allenthalben im neuen Testament gegen das glaubensloſe Judenthum geführt sehen. Denen, die sich wieder rühmen wollten: Wir haben Abraham zum Vater, wird der ἀπάτωρ entgegengehalten, welchen das alte Testament selbst so hoch preist, ja welchen es über Abraham hinauf und dem Messias gleichstellt.

Die vierte Bestimmung, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, schließt sich als eine ebenfalls negative an die drei vorhergehenden an und erklärt sich daher aus demselben Gesichtspuncte, aus dem Stillschweigen der Schrift. Wie das ἀγενεαλόγητος rückwärts die beiden ersten Bestimmungen aufhellt, so auch vorwärts diese vierte. Der Priesterkönig von Salem gehört nicht nur nicht zu dem heiligen Samen Abraham's oder gar Levi's, sondern die Schrift zählt ihn auch nicht in der Reihe jener früheren, sethitischen und semitischen Patriarchen auf, von welchen sie, weil sie die messianische Geschlechtslinie bilden, ihre Geburt und ihren Tod sorgfältig berichtet (1 Mos. 5. und 11, 10 ff.). Melchisedek gehört eigentlich, wie wir gesehen haben, zu diesen Koryphäen der Uroffenbarung, aber während bei ihnen allen und auch noch bei den israelitischen

Patriarchen Anfang und Ende ihres irdischen Lebens genau angegeben wird, weil sie ihre Bedeutung in der irdischen, fleischlichen Fortpflanzung des Reiches Gottes haben, ja während von den meisten nichts Anderes als eben nur Anfang und Ende ihrer Tage berichtet wird, ist dagegen bei Melchisedek hiervon gar nicht die Rede a), sondern die Schrift legt allein auf sein inneres, geistiges Verhältniß zu Gott einen Werth; davon allein spricht sie, das allein ist in ihren Augen bedeutend. Von ihm gilt ganz, was Paulus sagt: Wir kennen Christum nicht nach dem Fleisch und kennen überhaupt Niemand mehr nach dem Fleisch (2 Kor. 5, 16.). Daher ist er eben hierin Christo gleichgestellt.

Wir möchten das logische Verhältniß, in welches die letzte Bestimmung, ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, durch δὲ zum Vorhergehenden gestellt ist, am liebsten so ausdrücken: Melchisedek besitzt keinen der Vorzüge fleischlicher Abstammung u. dergl., und doch ist er eben hierin dem Sohne Gottes gleichgestellt. Das ἀφωμοιωμένος übersetzen wir also „gleichgestellt" und fassen hierin die beiden Erklärungen: „ähnlich" oder „gleich gemacht" und „verglichen", zusammen. Zunächst heißt es wohl allerdings „ähnlich gemacht" in dem Sinne: Melchisedek wird in der mosaischen Erzählung hingestellt in einer Weise, daß man sieht, Gott wollte hier eine seinem Sohne ähnliche, vorbildlich auf ihn hindeutende Erscheinung auf den Schauplatz der Reichsgeschichte führen. Wie der Sohn Gottes auf eine außerordentliche und geheimnißvolle Weise aus den unsichtbaren, verborgenen Tiefen der Ewigkeit hervortritt und wieder in sie zurückgeht, also daß seine Offenbarung im

a) Diese aus den geschichtlichen und biblischen Umgebungen Melchisedek's geschöpfte Beziehung der Worte μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων scheint ihrem Wortlaut allein Genüge zu thun, der sonst immer etwas Räthselhaftes und Unerklärtes behält, wenn man sich nicht zur bleek'schen Deutung verstehen will.

Fleisch, wie seine Aufnahme in die Herrlichkeit μυστήριον τῆς εὐσεβείας ist und bleibt (1 Tim. 3, 16.): so tritt auch Melchisedek auf eine außerordentliche und geheimnißvolle Weise aus seiner Verborgenheit hervor und wieder in sie zurück, ohne daß wir von seinem Lebensursprunge und Lebensende etwas erfahren. Aber damit ist doch die Bedeutung des ἀφωμοιωμένος noch nicht erschöpft. Das Verbum heißt nicht bloß „ähnlich machen im Seyn", sondern auch „im Bewußtseyn", also „vergleichen". Die Aehnlichkeit Melchisedek's mit Christus ist ja nicht bloß thatsächlich vorhanden, sondern auch ausdrücklich bezeugt im Worte Gottes: er wird mit demselben verglichen in der Psalmstelle. Und das ist gewiß der erste Eindruck, den der Leser von unseren Worten empfängt, daß der Verfasser damit habe auf die Psalmstelle anspielen wollen, um so mehr, weil die unmittelbar folgenden Worte: μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές, deutlich aus ihr genommen sind. Die Betrachtung schreitet, wie im großen Ganzen unseres Abschnitts, so auch hier im Kleinen, von der Genesisstelle zur Psalmstelle fort. In dieser wird der Messias mit Melchisedek und also auch Melchisedek mit dem Messias verglichen. Daß der Verfasser hier die Vergleichung von der letzteren Seite auffaßt, davon liegt der Grund einfach im ganzen Zusammenhange unserer Stelle, wo es sich um Melchisedek und seine Größe (vgl. V. 4.) handelt; man braucht nicht mit Bengel, Bleek, Stier an den ewigen Logos zu denken, der als Archetypus (wie 8, 5.) älter sey als Melchisedek. Mit dem ewigen Logos hat vielmehr Melchisedek nichts gemein, sondern nur mit dem fleischgewordenen, und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist auch hier, wie im ganzen Briefe von 1, 2. an, nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern der ewige Sohn in seiner geschichtlichen Erscheinung als Messias (1, 5.). Allerdings aber wird derselbe hier absichtlich nicht etwa Christus oder gar Jesus, sondern Gottessohn genannt, weil er nach der Seite seiner göttlichen Würde und Hoheit in Betracht kommt,

als der, welcher wohl auch am Fleisches- und Erdenwesen Theil, aber hierin nicht, wie der alte Bund, sein Wesen hatte; sein Wesen lag vielmehr im Ueberirdischen und Göttlichen, sowie bei Melchisedek nicht seine irdischen Lebensumstände in Betracht kommen, sondern nur sein Verhältniß zu Gott, seine Gerechtigkeit und sein Friede, sein königliches Priesterthum.

Nach der langen Reihe von Appositionen zum Subject folgen endlich Verbum und Prädicat: *μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Der Verfasser nimmt diese Worte aus der Psalmstelle, nur daß er statt *εἰς τὸν αἰῶνα* (5, 6. 6, 20.), das nach 10, 12. 14. als ganz synonym zu betrachtende *εἰς τὸ διηνεκὲς* setzt und das Verbum genauer faßt, indem er, der Bestimmung „in Ewigkeit" gemäß, statt „ist" setzt „bleibt". Der Hebräerbrief bezieht also auch auf Melchisedek, was zunächst vom Messias gesagt ist: Du bist Priester in Ewigkeit, weil sich sogleich daran anschließt: nach der Weise Melchisedek's. Es ist unstreitig die natürlichste Erklärung der Psalmstelle, die Vergleichung des Messias und Melchisedek nicht bloß auf das Priesterthum, sondern auf das ewige Priesterthum zu beziehen, da לְעוֹלָם zwischen כֹּהֵן und עַל־דִּבְרָתִי steht. Wiefern kann nun aber dem Melchisedek ein ewiges Priesterthum zugeschrieben werden? Das ist die schwierige Frage, auf deren Beantwortung es uns ankommt. Wir haben die Antwort schon im Bisherigen angedeutet, und eine Vergleichung von V. 8. legt dieselbe noch näher.

Fassen wir also zuerst V. 8. ins Auge. Hier wird auf eine ebenfalls auffallende Weise Melchisedek den levitischen Priestern gegenübergestellt: diese seyen hinsterbende Menschen, von jenem werde, eben in unserm Psalmwort, bezeugt, daß er lebe. Nun ist ja Melchisedek doch auch gestorben — denn der Tod ist bei ihm durch dieses ζῇ ebenso wenig ausgeschlossen, als bei Christus durch die *ζωὴ ἀκατάλυτος*, V. 16.—: wiefern kann er also in dieser

Beziehung den levitischen Priestern gegenübergestellt werden? Die Sache verhält sich so. Die levitischen Priester sind nur nach der Norm des fleischlichen Gebotes eingesetzt (V. 16.), und dieses reicht nicht über die irdische Todesregion hinaus; bei ihnen kommt es nur auf ihre natürliche Abstammung an, nicht darauf, ob sie auch wirklich im Geist und in der Wahrheit dem lebendigen Gott dienen; sie sind fleischliche Menschen, die nicht innerlich in der lebendigen und lebendig machenden Gemeinschaft Gottes stehen; wenigstens wird das durchs Gesetz nicht gefordert und kann nicht gefordert werden. Von Melchisedek dagegen wissen wir, daß er in lebendiger Kraft und Wahrheit ein Priester Gottes war; ja bei ihm fällt nach der Erzählung der Genesis aller Nachdruck nur auf dieses sein geistliches Leben, nicht auf sein natürliches, wie bei den levitischen Priestern. Das natürliche, fleischliche Leben aber ist ebenso dem Tode verfallen, wie umgekehrt der Geist Leben ist um der Gerechtigkeit willen (Röm. 8, 10.). Gilt dieß im vollen Sinne erst im neuen Bunde, so findet es doch auch schon auf jenen alten König der Gerechtigkeit seine Anwendung, von dem wir ja wissen, daß er bereits in einem ähnlichen Kindesverhältniß zu Gott stand, wie es für die neutestamentlichen Gläubigen in Christo wieder aufgerichtet ist, ein Umstand, auf welchem wir überhaupt die ganze Argumentation unseres Kapitels ruhen sahen. Es ist hier bei Melchisedek derselbe Fall, wie Matth. 22, 31. 32. bei Abraham, Isaak und Jakob: sie sind Lebendige, weil sich Gott *ihren* Gott nennt. Wer dem lebendigen Gott in Wahrheit dient, der ist eben durch diese Gemeinschaft mit Gott der Macht des Todes entnommen, der lebt auch in und nach dem Tode. Ebenso wird Römer 2, 7. 10. den Juden und Heiden, welche in gläubiger Geduld das Gute thun, ewige Herrlichkeit beigelegt. Besonders aber ist hier an das 11. Kapitel in unserm Briefe selbst zu erinnern, wo so tief und ausführlich, wie sonst nirgends, dargelegt wird, daß

auch schon die Gläubigen der vorchristlichen Zeit Gäste und Fremdlinge hienieden waren und mit ihrem wahren Wesen dem himmlischen Vaterlande angehörten, wo ihnen Gott selbst, der sich ihrer nicht schämt, ihr Gott zu heißen, eine Stadt mit festen Gründen zubereitet hat, ein unbewegliches Reich, d. h. doch wohl ein ewiges Leben (11, 10—16. 12, 28.). Es ist also zwischen den hinsterbenden Leviten und dem lebenden Melchisedek kein anderer Unterschied, als der zwischen den todten Werken im Gesetzesstande und dem Dienste (λατρεύειν) des lebendigen Gottes im Gnadenstande (9, 14.).

Hieraus gewinnen wir nun auch das Verständniß von Melchisedek's ewigem Priesterthum. Durch sein priesterliches Nahen zu Gott, durch seine Gottesgemeinschaft lebt Melchisedek ewig, er lebt eben daher nur als Priester. Wie er hienieden dem höchsten Gott priesterlich diente, so dient er ihm in alle Ewigkeit; er gehört zu jenen Priesterkönigen, welche vor dem Stuhle Gottes sind und ihm Tag und Nacht in seinem Tempel dienen (Offenb. 1, 6. 5, 10. 7, 15. 20, 6. 22, 3.). Stimmt doch die ganze Benennung βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς mit 1 Mos. 14, 18., Hebr. 7, 1. so wörtlich überein, daß es nahe liegt, sie nicht bloß aus 2 Mos. 19, 6., 1 Petr. 2, 9., sondern auch aus jenen Stellen zu erklären und darin einen der vielen Berührungspuncte zwischen dem Hebräerbrief und der Apokalypse zu erkennen. Die Benennung wurde vom Vorbild auf das Urbild, Christum, und vom Urbild auf das Abbild, die Gläubigen und Seligen des neuen Bundes, übergetragen. Das Sühngeschäft tritt natürlich in diesem Begriffe des himmlischen Priesterthums ebenso wenig hervor, als in dem uns geläufigen Begriffe des allgemeinen Priesterthums: es ist nur das heilige und freie Nahen zu Gott, der Gottesdienst im evangelischen Sinne (λατρεύειν τῷ θεῷ, Offenb. 7, 15.), etwa mit Einschluß der Fürbitte für die Brüder a). Da-

a) Vergl. über das apokalyptische Priesterkönigthum meine Schrift: Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. S. 338 f.

mit stimmt aber ganz das Bild überein, welches die Genesis, der Psalm und der Hebräerbrief vom Priesterthum Melchisedek's entwerfen. Von einem Sühngeschäft dieses Priesters ist nirgends die Rede, und ein Blick auf die Hebr. 7, 11—22. zwischen Christus und Melchisedek gezogene Parallele zeigt, daß der erstere mit dem letzteren nur in Bezug auf seine persönlichen Eigenschaften verglichen wird, nicht in Bezug auf sein Sühnungswerk, welches letztere erst Kap. 9. und 10. in Vergleichung mit den Opfern des alten Bundes zur Sprache kommt. „Auf Christi Sterben, darin er sich geopfert", sagt Steinhofer a), „ist Aaron mit allem seinen Schlachten und häufigen Blutvergießen ein Vorbild; auf das Leben seiner Gotteskraft, und was dadurch in seinem ewigen Hohenpriesterthum und königlichen Amt gewirkt und ausgerichtet wird, ist Melchisedek das Vorbild."

Melchisedek ist also in keinem andern Sinne ewiger Priester, als es nach der Apokalypse alle seligen Geister sind. Daß diese Anschauung, welche näher darzulegen, Hebr. 7. natürlich nicht der Ort war, auch unserm Briefe selber nicht fremd ist, läßt sich erweisen. Wir haben gesehen, daß Melchisedek eine ganz evangelische Gestalt ist; er gehört zu denen, welche das neue Testament im alten repräsentiren. Von einem neutestamentlichen Priesterthume weiß nun aber auch der Hebräerbrief. Dasselbe ist in jenem schon angeführten λατρεύειν θεῷ ζῶντι (9, 14., vgl. auch 12, 28. 10, 19. 13, 15.) ausgedrückt, welches ja eine specifische Bezeichnung priesterlicher Verrichtungen ist (s. 8, 5. 9, 6: ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες). Dieses Priesterthum aber ist ein in sich selbst ewiges, seine Träger sind des ewigen Erbes theilhaftig (9, 15.). Und so beschreibt uns denn auch der Hebräerbrief (12, 22—24.) die himm-

a) Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu nach den wichtigsten Zeugnissen der Epistel an die Hebräer. Neue Auflage. Tübingen, Osiander. 1844. S. 178.

lische Stadt des lebendigen Gottes, wo die Geister der vollendeten Gerechten bei Gott und Christo sind, natürlich in keiner anderen Weise, als daß sie ihm priesterlich dienen (Offenb. 7, 15. 22, 3.). Diese Stadt aber ist eben diejenige, in welcher schon die vorchristlichen Glaubensmänner ihre Heimath fanden (11, 10. 16.). Dort pflegt auch Melchisedek immer und ewig seines Priesterthums, in dem himmlisch urbildlichen Jerusalem, von dessen Freiheit und Frieden sein Salem ein so liebliches Vorbild gewesen war.

4.

Die hiermit vorgetragene Erklärung haben wir nun schließlich noch mit den übrigen zu vergleichen und einige Anstöße, die man etwa, sey es an unserer Erklärung oder an den Aussagen des Briefes selbst, nehmen könnte, zu beseitigen.

Einen Vorgänger unserer Auffassung fanden wir in dem ums Jahr 400 lebenden ägyptischen Mönche Markus Eremita, welcher in seiner Schrift über Melchisedek die Erklärung beibringt, daß von diesem das μένειν εἰς τὸ διηνεκὲς in demselben Sinne ausgesagt werde, worin es von allen Heiligen, z. B. von Jesaja, von den Aposteln, gelte, weil sie nicht bloß in der Schrift, sondern auch bei Gott stets bleiben, μένουσι παρὰ τῷ θεῷ διηνεκῶς (Bleek, I. S. 139 f. II, 2. S. 321.).

Seitdem scheint diese Auffassung keine weiteren Freunde gefunden zu haben, und die Exegeten theilen sich noch immer in die beiden oben namhaft gemachten Hauptklassen. Wie stellt sich nun unsere Deutung zu diesen? Sie entgeht den unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche der durch Bleek wieder vorgetragenen Auffassung Melchisedek's als eines übernatürlichen Wesens nicht nur in der Sache an sich, auch nicht bloß in der Genesis und im Psalm, sondern kaum weniger im Hebräerbriefe selbst entgegenstehen.

Sie stimmt mit der von Theophylakt bis Ebrard am allgemeinsten angenommenen Erklärung in dem Hauptpuncte zusammen, daß sie Melchisedek für einen heiligen Menschen, gleich den anderen, Hebr. 11. aufgeführten, hält, sowie auch darin, daß sie die auszeichnenden Prädicate, die dem Priesterkönige beigelegt werden, aus der Art erklärt, wie das alte Testament denselben einführt. Aber sie weicht darin von dieser herrschenden Auslegung ab, daß sie die schwierigen Worte, welche dem Melchisedek ein ewiges Leben und Priesterthum zuschreiben, nicht auch, wie die negativen Prädicate des V. 3., aus dem Stillschweigen der Genesis zu erklären sucht, was an sich schon künstlich und gezwungen ist, aber dadurch geradezu unmöglich wird, daß dieselben so sichtbar auf die Psalmstelle zurückgehen. Unsere Deutung gibt der Genesis, was der Genesis, und dem Psalm, was des Psalmes ist; sie gibt eben damit dem dort gezeichneten Bilde, was des Bildes, und der hier gemeinten Wirklichkeit, was der Wirklichkeit ist. Sie gesteht dem bleek'schen Commentar willig zu, daß die herrschende Auslegung über die Schwierigkeiten des 3. und 8. Verses zu leicht hinweggeht und dieselben nicht wirklich löst; aber sie sucht dieselben auch nicht durch eine Annahme zu lösen, welche in jeder Hinsicht noch schwieriger und unmöglicher ist, sondern durch eine vertiefte, pneumatische Anschauung des Wesens Melchisedek's, wie dieselbe dem neutestamentlichen, dem paulinischen, dem Ideenkreise unseres Briefes allein entsprechend erscheint.

Diese Anschauung erweist sich auch von selbst als das innere Bindeglied zwischen den negativen Prädicaten Melchisedek's, welche dem Stillschweigen der Genesis, und den positiven, welche den Aussagen des Psalms entnommen sind. Man könnte uns nämlich entgegenhalten, die Bezeichnung des Priesterkönigs als μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων sey mit der andern μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ, so sehr identisch, daß man beide nicht aus verschiedenen Ge-

sichtspuncten erklären dürfe, wie wir thun. Allein hiergegen haben wir fürs Erste zu bemerken, daß nach dem offen vorliegenden und im Grunde auch von Niemand, selbst von Bleek nicht, geleugneten Sachverhalt der erste Ausdruck zunächst von dem Stillschweigen der Genesis ausgeht, während der zweite mit seinem μαρτυρούμενος ebenso deutlich auf das לְעוֹלָם der Psalmstelle zurückweist. Also die Quellen der beiden Ausdrücke sind jedenfalls verschiedene. Was aber die Bedeutung derselben betrifft, so leugnen auch wir die Gleichheit nicht, sondern glauben sie gerade in unserer Anschauung von Melchisedek zur vollen Anerkennung zu bringen: die Genesis legt nicht auf das fleischliche, sondern auf das geistliche Leben dieses Priesters allen Werth, und eben darum kann ihm der Psalm bezeugen, daß er ewiglich lebe.

Nur die Frage kann sich hier noch erheben, ob nicht unser Brief denn doch zu viel in den Psalm hineinlege. Zur Beantwortung derselben sind schon im Bisherigen einige Gesichtspuncte angedeutet, die wir hier nur weiter zu entwickeln und zusammenzufassen haben. Es wurde bemerkt, daß es zunächst grammatisch am natürlichsten sey, das לְעוֹלָם, wie der Verfasser thut, auch auf Melchisedek zu beziehen, so daß also wirklich auch David schon den Melchisedek als Priester in Ewigkeit bezeichnen wollte. Wie kam er aber hierzu?

Der 110. Psalm ist einer der höchsten Weihestunden im Leben David's entquollen; nie redete er völliger als hier ἐν πνεύματι (Matth. 22, 43.), nie hat er tiefere Blicke in Wesen und Gang, in Vergangenheit und Zukunft des göttlichen Reiches gethan. Er schaute seinen großen Nachkommen als denjenigen, der auf dem Gottesthrone Israels nicht nur in derselben Weise sitzen wird, wie er, sondern so, daß die Mängel, welche David an sich selbst und seinem Königthum noch schmerzlich empfinden mußte, hinweggethan sind, daß im Messias das Königthum Israels

als wahrhaftiges Gotteskönigthum seine Vollendung findet (V. 1. und 2.). Diese hatte es in David noch nicht, wie er selbst im Geiste wohl erkannte. Der König wohnte zwar in der Nähe der Wohnung Gottes, aber er selbst durfte doch nicht priesterlich ins Heiligthum eintreten. Und wie er von Gott geschieden war, so aus dem gleichen Grunde auch vom Volk. An den verschiedenen Aufständen, die unter seiner Regierung vorkamen, mußte David immer wieder schmerzlich erfahren, daß das Volk noch nicht das sey, was es seyn sollte (2 Mos. 19, 6.), ein Königreich von Priestern, ein heiliges Volk, das ganz Willigkeit wäre, Jehova und seinem Gesalbten sich hinzugeben. Wäre der König ein Priester gewesen in jenem Sinne, welchen dem David ebenfalls der Geist aufschloß (Ps. 40, 7—9.; Hebr. 10, 5—10.), so wäre auch das Volk ein priesterliches Volk voll Opferwilligkeit in heiligem Schmucke geworden. Im Messiasreich wird sich nun Beides erfüllen: da ist das Volk נְדָבוֹת בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ, und der König wird ebenso feierlich von Jehova zum Priester eingesetzt, wie Ps. 2, 6 ff. zum Könige. Dieß ist der Sinn von V. 3—4., woran sich dann V. 5—7. der Sieg über die Feinde schließt: wenn in dem vollkommenen theokratischen Priesterkönig die vollkommene Gottesherrschaft auf Erden beginnt, so müssen alle Feinde des Reiches Gottes zu Schanden werden.

Mit der Erscheinung dieses Priesterkönigs beginnt aber eine neue Zeit, eine neue Ordnung der Dinge im Reiche Gottes. Dieß lag schon einfach darin, daß Priesterthum und Königthum in einer Person vereinigt werden sollten, was ja nach der Ordnung des alten Bundes eine Unmöglichkeit war. Das Neue konnte aber nicht bloß eine äußerliche Neuerung, eine andere Einrichtung der theokratischen Aemter seyn, sondern — das blieb dem, der im Geiste das Ganze schaute und anschaute, nicht verborgen — es war eine Aenderung im innern Wesen, wovon die äußere Vereinigung der bisher getrennten Aemter nur die

natürliche Folge war. Im Messias sollte ein König und ein Priester erscheinen, der nicht bloß einer wäre unter vielen, wie die alttestamentlichen Träger dieser Würden, sondern der vollkommene Priesterkönig, in welchem Alles innerlich gesammelt und concentrirt ist, was im alten Bunde äußerlich auseinanderfiel: wie es jetzt kein Königthum und Priesterthum mehr neben einander gibt, so gibt es noch viel weniger mehrere Messiasse nach einander. Was er ist, das ist er auf absolute Weise, ein- für allemal und für immer (לְעוֹלָם); er ist der vollkommene Sachwalter der Menschen vor Gott und Gottes in der Menschheit, der ewige Priesterkönig, in dessen erhabener Person das ganze Gotteswerk in der Welt seine Vollendung findet.

Dieses wunderbar herrliche Zukunftsbild veranschaulichte nun der Geist dem David noch näher, indem er ihm ein Bild aus der Vergangenheit in der Seele erweckte, das in seiner geheimnißvollen Erhabenheit wie kein anderes geeignet war, den Messias in den Beziehungen, um welche es sich hier handelte, vorzubilden. Wie es nach der alttestamentlichen Zeit in Zion und Jerusalem (V. 2.) ein Priesterkönigthum geben soll, welchem die alttestamentliche Ordnung mit ihren getheilten und beständig wechselnden Aemtern weichen wird, so hat es ebendaselbst auch schon vor dieser Zeit ein Priesterkönigthum gegeben, vor dessen Träger, Melchisedek, sich der alte Bund in seinem ersten Vertreter, Abraham, gebeugt hat. Gerade daß Abraham, welcher ja selbst der Freund Gottes, der Inhaber der Verheißung, der Stammvater des heiligen Volkes war, sich freiwillig vor Melchisedek demüthigte, das verlieh diesem in den Augen jedes frommen, erleuchteten Israeliten mit Recht eine einzige Erhabenheit: wie hätte der hohe Patriarch, der doch einen Blick des Glaubens und Geistes besaß, sich von einem Manne segnen lassen und ihm den Zehnten geben, ihn somit auf zweifache Weise feierlich als Priester Gottes anerkennen können, wenn er es nicht im Geist und in der

Wahrheit gewesen wäre? Aeußere Autorität besaß ja Melchisedek in keiner Hinsicht über Abraham; er ist nicht hineingeflochten in die patriarchalische Geschlechtsreihe, besitzt nicht die zu den theokratischen Aemtern erforderlichen Eigenschaften der Abstammung u. s. w.; seine Priesterautorität beruht also lediglich auf dem Ewigkeitsgepräge seiner ganzen Erscheinung, auf seiner heiligen, majestätischen Persönlichkeit. So steht er da, groß und hehr, er breitet die Hände segnend über Abraham und in ihm über Israel aus, und Abraham gibt ihm willig den Zehnten; auf dieselbe Weise wird einst der Messias sein Volk priesterlich segnen, und dieses wird ganz Opferwilligkeit seyn in heiligem Schmuck. Wie Melchisedek über Abraham, so ragt der Messias über Israel empor, all seine Würde auch nicht von den fleischlichen Ordnungen des alten Bundes hernehmend, sondern einzig aus seiner heiligen Persönlichkeit sie schöpfend. Das sind die Wahrheiten, die der heilige Geist in David's Herzen bewegen mochte, als er ihm das wundervolle, in seinen wenigen Zügen so erstaunlich reiche Bild, 1 Mos. 14, 18—20., vor sein inneres Auge stellte.

Und nun werden wir uns auch nicht mehr wundern, daß schon der alttestamentliche Sänger Melchisedek als ewigen Priester schaute. Seine Amtswürde gründet sich ganz auf seine persönliche Würde; Amt und Person stehen bei ihm in ähnlicher Einheit des pneumatischen Lebens, wie bei Christo und bei allen wahren Menschen; das amtliche Wirken ist nur der unmittelbare Ausfluß und Ausdruck des persönlichen Wesens. Am allermeisten muß dieß beim Priesteramte der Fall seyn, weil dieses mit den innersten Beziehungen des Menschen, denen zu Gott, es zu thun hat. So wenig Melchisedek aufhört zu seyn, so wenig hört er auf, Priester zu seyn. Das wahre Priesterthum ist Leben, und das wahre Leben ist Priesterthum. Es ist dieß keine Umbiegung des Priesterbegriffs, sondern nur die Auffassung desselben in seiner innersten Wahrheit, wie sie der Geist

Gottes darbietet. Weiß doch David auch von sich selbst, daß, weil Gott sein Theil ist, der Tod keine Macht über ihn hat, daß er vielmehr auf dem Wege des Lebens steht, der zur Freudenfülle, zu den ewigen Wonnen vor Gottes Angesicht führt (Ps. 16, 5—11., vergl. 49, 15—16.). Von demselben Grundgefühl des Lebens aus, welches in der Gemeinschaft Gottes sein ganzes Seyn und Denken durchströmte, hat ja schon Abraham eine göttliche Todtenerweckung geglaubt (Hebr. 11, 19., vergl. Röm. 4, 17. 21.); von demselben Grundgefühl aus haben überhaupt die Gläubigen des alten Testaments auf den ewigen Lohn und die himmlische Stadt des lebendigen Gottes gehofft (Hebr. 11.).

So sind wir denn der guten Zuversicht, daß der Verfasser des Hebräerbriefs auch hier den Sinn des alten Testaments nicht alterirt, sondern uns gerade erst in seiner vollen Tiefe aufgeschlossen hat, — mit jener apostolischen Exegese, welche Paulus 1 Kor. 2, 13—16. charakterisirt und welche, wenn sie uns auch oft noch eine harte Rede scheinen will, von unserer Theologie doch mehr und mehr verstanden und gewürdigt wird.

2.

Beurtheilung des von der Concordienformel in dem Artikel VI: „de tertio usu legis divinae" gelehrten Gebrauchs des Gesetzes.

Ein Beitrag zur Union von lutherischem Standpuncte,

von

Bauer,

Divisionsprediger in Stralsund.

Wenn wir den sogenannten „dritten Gebrauch des Gesetzes", wie ihn die Concordienformel faßt, einer näheren Beurtheilung unterziehen wollen, so ist dabei nicht unsere Absicht, auf die historische Veranlassung der näheren Ausführung dieser Lehre, auf die Streitigkeiten mit Agricola, Poach und Otto von Nordhausen zurückzugehen und etwa zu beleuchten, inwieweit die Concordienformel die Behauptungen jener Männer mit Grund bestritten und siegreich bekämpft habe, sondern wir wollen unsere Aufmerksamkeit auf den Lehrgehalt an und für sich, abgesehen von jeder historischen Beziehung, im Zusammenhange jedoch mit den sonstigen Lehren der Concordienformel, richten, indem wir den bezeichneten Artikel der solida declaratio zuerst darauf hin ansehen werden: ob die in ihm über den dritten Gebrauch des Gesetzes ausgesprochenen Sätze unter sich selbst zusammenstimmen, und sodann, wenn dieß nicht der Fall seyn sollte, bemerken, welches der dem Widerspruch zu Grunde liegende Fehler seyn möchte und wie diesem abzuhelfen wäre. Zu dem Ende wird es zweckmäßig seyn, den betreffenden Artikel der solida declaratio im Einzelnen durchzugehen, da wir auf

diese Weise sowohl mit größerer Sicherheit in die Meinung der Concordienformel eindringen und über die aufgestellte Lehre zu größerer Klarheit kommen, als auch die etwaigen Widersprüche überzeugender aufzeigen und den zu Grunde liegenden Fehler sicherer entdecken werden. In der Darlegung der Lehre der Concordienformel werden wir uns aber streng an ihre Worte anschließen und erst, nachdem wir sie gehört haben, uns darüber Rechenschaft geben.

I.

Nachdem der betreffende Artikel der solida declaratio als ausgemacht (cum constet) hingestellt, daß außer den beiden Anwendungen des Gesetzes, daß es einmal eine äußere Schranke gegen die rohen Menschen (spätere Dogmatiker: usus politicus), sodann das Mittel der Sündenerkenntniß für die Nichtwiedergeborenen (spätere Dogmatiker: usus paedagogicus) sey, — noch ein dritter Gebrauch desselben, bei den Wiedergeborenen nämlich, bestehe, wird letzterer dahin bestimmt, daß die Wiedergeborenen im Gesetz eine Regel haben, nach welcher sie ihr ganzes Leben bilden können und müssen (epit. status controv.), und als Controverse bezeichnet (sol. decl. 2, 3.), daß die Einen es für unnöthig erklären, daß die Wiedergeborenen den neuen Gehorsam aus dem Gesetze lernen (ex lege discant), oder daß aus demselben die Lehre von den guten Werken entlehnt und ihnen eingeschärft werde (s. decl. urgeatur; epit. inculcetur), — die Anderen aber glauben, daß auch die wahrhaft Gläubigen aus dem geschriebenen Gesetz (scripta lege) durch den heiligen Geist unterrichtet und belehrt werden (informentur et discant), auf daß sie Gott nicht nach ihren Meinungen (cogitationes aut opiniones), sondern nach dem geschriebenen Gesetz und seinem geoffenbarten Wort dienten, als der Norm und Richtschnur oder dem unveränderlichen göttlichen Willen.

Zur Beilegung dieses so festgesetzten Streitpunctes wird

nun bekannt und gelehrt (4.), daß, obgleich die wahrhaft Gläubigen frei sind von dem Fluch des Gesetzes, sie sich doch im göttlichen Gesetz täglich zu üben haben, als dem Spiegel des göttlichen Willens, und es ist ihnen deßhalb (igitur) derselbe einzuschärfen (inculcanda, diligenter et assidue urgenda); denn (5.) sie sollen nicht ohne Gesetz leben. Ist doch dasselbe den Gerechten in das Herz geschrieben, gleichwie auch selbst Adam vor dem Fall ein Gesetz hatte. Dieß sey daher die lautere Meinung des Apostels Paulus (über die Befreiung vom Gesetz): daß das Gesetz den Wiedergeborenen weder durch den Fluch ängstigen, noch ihm durch den Zwang beschwerlich seyn könne.

Da der Streitpunct ausdrücklich nur dahin bestimmt war, daß die Einen den Unterricht aus dem Gesetz für die Wiedergeborenen für unnöthig halten, die Anderen als nothwendig ansehen, so scheint mit dem Obigen die Controverse erschöpft und als ganzer tertius usus leg. dieß gelehrt zu seyn: das geschriebene Gesetz hat dieselbe Nothwendigkeit wie das Wort Gottes überhaupt: daß es die objective Norm auch für den Wiedergeborenen bleibt, „damit er sich nicht seinen eigenen Gedanken überlasse". Zwar ist von einem urgere und inculcare des Gesetzes für die Gläubigen die Rede, allein dieses kann nach dem ganzen bisherigen Zusammenhange und den ausdrücklichen Worten der solida declaratio (4.) nur zu dem Ende geschehen, daß die Wiedergeborenen theils nicht überhaupt das Gesetz als ihre objective Lebensnorm übersehen, theils sich täglich im Gesetz üben oder von demselben unterrichten lassen (4.), wobei vorausgesetzt seyn muß, daß der Impuls zur Erfüllung des Gesetzes nicht von diesem, sondern von dem durch andere Motive bestimmten Willen der sich im Gesetz Uebenden oder von ihm Unterrichteten ausgehe, indem dem Gesetz nur die doctrina bleibt. Und wenn diese Nothwendigkeit des Gesetzes zur Belehrung daraus erwiesen wird (5.), daß der Gerechte nicht ohne Gesetz sey, sondern dasselbe in

sein Herz geschrieben habe, so ist zwar dieser Grund nicht völlig zutreffend, indem theils die, welche den Gebrauch des Gesetzes bei den Wiedergeborenen bestreiten, dieß so wenig leugnen, daß sie ausdrücklich von denselben sagen, daß sie sua sponte agunt quae Deus ab ipsis requirat (2.), theils der Natur der Sache nach der Gebrauch des geschriebenen Gesetzes, als objectiver Lehrnorm, nicht daraus erwiesen werden kann, daß der Gerechte freiwillig das Gesetz thue oder innerlich an dasselbe gebunden sey. Allein als ein erklärender Grund („enim") oder als ein Nebengrund wenigstens kann diese innere Gebundenheit des Gerechten an das Gesetz doch insofern gelten, als sie die Voraussetzung bildet für jenen Gebrauch des geschriebenen Gesetzes. Denn hat das Gesetz gar nichts mehr mit dem Gläubigen zu thun, so natürlich auch nicht das geschriebene. — So wäre denn im Bisherigen nichts als der sogenannte usus didacticus leg. im strengen Sinne festgesetzt, um den es sich ja auch nach der im Anfang gegebenen Bestimmung der Controverse allein handelte; und wir sind zu der Voraussetzung berechtigt, daß im Wesentlichen alles Folgende innerhalb dieser Bedeutung des Gesetzes sich halten und etwa nur eine nähere Begründung oder Bestimmung derselben hinzubringen werde. Allein wir überzeugen uns bald, daß eine andere Wendung genommen und zu einer von dem reinen usus didacticus des geschriebenen Gesetzes wesentlich verschiedenen Anwendung übergegangen wird.

Es wird gesagt (6—9.): Wenn freilich die auserwählten Söhne Gottes in diesem Leben vollständig erneuert würden, so bedürften sie nicht des Gesetzes, noch irgend eines Treibers zum Guten (exactore, qui eos ad bene operandum urgeret), indem sie eben ohne Belehrung (doctrina), Erinnerung (admonitio) und Ermahnung (cohortatio) und ohne Antrieb des Gesetzes (sine impulsu legis) den göttlichen Willen thun würden, — aus freien

Stücken, wie's zuerſt in der Schöpfung beſtimmt ſey. Aber die Gläubigen werden nicht ſo vollſtändig in dieſem Leben erneuert. Denn obwohl ihre Sünden bedeckt ſind, und die Erneuerung in ihnen (in spiritu mentis) angefangen iſt, ſo bleibt doch der alte Adam in ihrer Natur und in allen ihren äußeren und inneren Kräften hängen, wie Röm. 7, 18., Gal. 5, 17. geſchrieben ſteht. Deßhalb bedürfen die Gläubigen und wiedergeborenen Söhne Gottes nicht allein der beſtändigen Ermahnung (admonitio), Belehrung und Drohung des Geſetzes (comminationes legis), ſondern auch oft der Züchtigungen (castigationes), damit der Schmutz des alten Adam hinausgeſchafft und ſie dem heiligen Geiſte gehorchen, wie geſchrieben ſteht Pſ. 119, 71., 1 Kor. 9, 27., Hebr. 12, 8.

Hier iſt offenbar nicht mehr die Rede vom Geſetz, inſofern es als das geſchriebene Geſetz und als Theil des göttlichen Wortes die geoffenbarte „Lehrnorm auch für die Gläubigen bleibt und als ſolche einzuſchärfen iſt, zu dem Zweck, damit ſie ſich nicht ihren eigenen Gedanken überlaſſen", ſondern von einer ſolchen Beibehaltung des Geſetzes für die Gläubigen, daß dieſes ſelbſt nicht allein belehre, ſondern auch ermahne, ja drohe, züchtige, damit veternus illis excutiatur et spiritui sancto obtemperent (9.), oder damit es ihnen ein exactor ſey, qui eos ad bene operandum urgeat (6.), d. h. zur Leiſtung des neuen Gehorſams diene. — Das Geſetz iſt zwar immer noch das geſchriebene, aber es kommt hier nicht in dieſer Beziehung: als Erkenntnißquelle, als Theil des göttlichen Schriftwortes, in Betracht, ſondern als der zu guten Werken ermahnende und das Böſe züchtigende Wille Gottes: als Antrieb für den Willen. Es iſt, dem entſprechend, auch nicht mehr davon die Rede, daß „es beibehalten und urgirt werde, zu dem Zweck, daß die Gläubigen ſich nicht ihren eigenen Gedanken überlaſſen", ſondern davon, daß es ſelbſt antreibe (impulsus, exactor legis) und urgire durch Ermahnungen

und Drohungen und Züchtigungen, auf daß der neue Gehorsam geleistet werde. Es ist also sowohl der (formale) Begriff des Gesetzes, als auch Zweck und Art seiner Anwendung geändert und also die ursprüngliche Thesis auf auffallende Weise verlassen. Denn offenbar ist es, was insbesondere die Art der Anwendung des Gesetzes anbetrifft, ein großer Unterschied, ob etwa der Lehrer des Evangelii die Beobachtung des Gesetzes wie auch immer ernst und dringend einschärfe, oder ob das Gesetz selbst, als solches, diesen Antrieb seiner Erfüllung geben soll, indem im ersteren Falle dem evangelischen Lehrer freigegeben ist, die Motive aus dem Evangelio (im engeren Sinne) zu entlehnen, so daß also dem Gesetz, als Theil des göttlichen Wortes, nur das Materiale der Lehre zu bestimmen bleibt, im anderen aber die Motive von dem Gesetze ausgehen oder entlehnt, also gesetzliche seyn müssen. — Indessen ist diese unleugbare Veränderung der Thesis, welche schon Planck (Geschichte der protest. Theol. Bd. 3. X. XII.) bemerkt, dadurch gewissermaßen eingeleitet, daß schon im ersten Passus unseres Artikels, in welchem entschieden von der Anwendung des Gesetzes als Erkenntnißquelle allein gesprochen wurde (1—6.), behauptet wird, daß (nur?) in Beziehung auf den inwendigen Menschen die Wiedergeborenen das göttliche Gesetz freiwillig thun (3.), oder daß ihnen eigenthümlich sey, sich nach dem inwendigen Menschen des Gesetzes zu freuen (5.). Allein der Widerspruch bleibt ja dennoch, da aus dieser mangelhaften Erneuerung oben immer nur die Nothwendigkeit der Einschärfung des Gesetzes als der Erkenntnißquelle zur Lehre für die Wiedergeborenen gefolgert wurde. Nur so viel ist aus dieser von Anfang an aufgenommenen Einschränkung des freien Gehorsams der Gläubigen zu erkennen, daß den Verfassern der Concordienformel, wenn sie daselbst auch behaupten, daß die Wiedergeborenen in Wahrheit von dem heiligen Geiste getrieben werden (3.) oder daß ihnen das Gesetz ein-

geschrieben ist (5.), von vorne herein gegenwärtig war, daß, da dieß (nur?) secundum interiorem hominem gelten solle, sie noch eine andere Anwendung des Gesetzes für die Wiedergeborenen aufstellen wollten oder müßten. Die Möglichkeit einer weiteren, aber von der anfänglich aufgestellten wesentlich verschiedenen Anwendung des Gesetzes war durch jene dort ganz müßig stehende Einschränkung freigelassen. — Aber auch der wirkliche Uebergang von einer Auffassung des Gesetzes zur anderen erfolgt nicht unvermittelt. Denn wenn wir vorhin (bei 5.) bemerkten, daß der dort mit enim für die Beibehaltung des geschriebenen Gesetzes als der Lehrnorm angeführte Grund der inneren Gebundenheit „des Gerechten" an das Gesetz für die Geltung des geschriebenen Gesetzes als solchen nur halb beweise oder nur eine Voraussetzung für diese enthalte: so beweist er vollständig dafür, daß das Gesetz als Antrieb für den Willen auch bei dem Gerechten in Anwendung kommen müsse, wenn nämlich jene innere Gebundenheit (lex enim divina cordibus eorum inscripta est) als die Freude des Wiedergeborenen secundum interiorem hominem aufgefaßt wird, wie dieß die Concordienformel wirklich zu thun scheint, und die von ihr angeführten Stellen der heiligen Schrift (Röm. 7.; Gal. 5.) noch besonders beweisen.

Doch wenn wir von der Verrückung der aufgestellten Thesis und den dadurch herbeigeführten Unklarheiten oder Widersprüchen absehen, ergibt sich bis dahin so viel als deutlich bekannte Lehre der Concordienformel über den dritten Gebrauch des Gesetzes: 1) daß dasselbe (in der Form des geschriebenen Gesetzes) seinem Lehrgehalt nach und zum Zweck der Belehrung den Gläubigen einzuschärfen sey, und 2) daß diese auch sowohl der Ermahnungen, Lehren, Drohungen, als auch der Züchtigungen des Gesetzes selbst bedürftig sind; beides aus dem Grunde, weil sie nicht ohne Gesetz leben sollen und hier noch nicht vollendet sind; jenes insbesondere mit dem Zwecke, daß sie nicht über den gött-

lichen Willen irren, dieses, damit der alte Adam, der in ihnen noch immer lebt, durch den Impuls des Gesetzes hinausgeschafft und der neue Gehorsam geleistet werde. Denn die Gläubigen sind nur so weit von dem Gesetz befreit, als sie 1) nicht mehr unter dem Fluch stehen, indem ihre Sünden vom Verdienst Christi bedeckt sind (7.), und als sie 2) von dem Zwange des Gesetzes nicht mehr belästigt werden, indem sie „ihrem inwendigen Menschen nach des Gesetzes sich freuen" und „nach demselben es freudig thun" oder — was ebensowohl als ein Grund von gleicher Geltung angeführt wird — „von dem heiligen Geist in Wahrheit getrieben werden (3: etiamsi vere credentes spiritu Dei revera agantur et hac ratione secundum interiorem hominem libero et spontaneo spiritu voluntatem Dei faciant).

Bei diesen, in dieser Form von der Concordienformel behaupteten und also begründeten Lehren drängen sich sofort die näheren Fragen auf: 1) Wie ist vor Allem der Impuls des Gesetzes zu verstehen, oder, da er durch die „admonitiones, comminationes und castigationes, deren die Gläubigen fort und fort bedürfen, ut spiritui sancto obtemperent, näher bestimmt wird, wie wirken diese Aeußerungen des Gesetzes zu diesem Zwecke? Sollen wirklich gesetzliche Motive den neuen Gehorsam erzeugen, da doch nach der durchgehends protestantischen, auch von der Concordienformel sonst immer festgehaltenen Lehre nur der Glaube, nicht das Gesetz, gute Werke hervorbringen kann? Und scheint nicht insbesondere die Anwendung, wenn nicht der „castigationes" (legis), so doch der comminationes legis dem zu widersprechen, daß die Gläubigen frei von dem Fluch des Gesetzes sind und ihre Sünden obedientia Christi absolutissima contecta sint (7.)? Denn worauf sollen die comminationes legis hinweisen, wenn nicht auf den Tod und die Verdammniß? Und ebenso: wie stimmt die Anwendung, wenn nicht der admoni-

tiones, doch der castigationes (legis) damit zusammen, daß die Gläubigen vom Zwang des Gesetzes frei sind (5.) und, was offenbar damit zusammenfällt, spiritu sancto revera agantur? — Zwar wird dieser Antrieb des heiligen Geistes darauf bezogen, daß sie secundum interiorem hominem libero et spontaneo spiritu voluntatem Dei faciant (3.), oder daß sie secundum interiorem hominem lege Dei delectentur (5.); aber dann werden wir 2) auf die neue Frage geführt: wie sollen wir uns den Antrieb des Geistes, der sich nur auf den inneren Menschen bezieht, aber doch ein facere bewirkt, ja eine mortificatio und vivificatio (7.) in jedem Gläubigen hervorruft, näher vorstellig machen, indem ja das facere gerade auf den äußeren Menschen geht und die vivificatio jedenfalls weiter greifen muß, als die Erregung der bloßen Freude am Gesetz dem inwendigen Menschen nach? Oder wenn wirklich dieses innere Wohlgefallen am göttlichen Gesetz dem gleich zu setzen ist, daß das Gesetz „cordibus ipsorum inscripta est", und so sehr das Wesentliche der Wiedergeburt und der begonnenen Erneuerung bildet, daß die Gläubigen schon um deßwillen von dem Zwang des Gesetzes frei sind (quod renatis coactione sua [lex] molesta esse non potest, quandoquidem illi secundum interiorem hominem lege Dei delectantur, 5.) — wie kann diese innere Freude am Gesetz schon den Zwang des Gesetzes aufheben, da ja vielmehr eben deßhalb, weil die delectatio sich nur über den inwendigen Menschen verbreitet, der Mensch sich unter dem Zwang des Gesetzes befindet und von ihm gilt: non quod volo bonum facio, sed quod nolo malum, hoc ago (7.)?

Der Concordienformel entgeht es nun keineswegs, daß ihre bisherigen Erklärungen solche Fragen nothwendig anregen mußten. Sie hält es daher sogleich für nöthig, genauer zu erklären (10.), was das Evangelium zum neuen Gehorsam thut, und was in Beziehung auf die guten

Werke des Gesetzes Amt sey. Sie sagt (11.): Das Gesetz schärft wohl ein, daß ein Wille Gottes vorhanden und von uns zu erfüllen sey, gibt aber nicht die neuen Kräfte, ihn zu thun. Nur der Geist, der aus dem Evangelio kommt, erneuert das Menschenherz. Darauf aber bedient sich derselbe Geist des Mittels des Gesetzes, daß er die Wiedergeborenen aus demselben über den göttlichen Willen belehre. Und andererseits ermahnt auch der heilige Geist zu den guten Werken, und wenn die Gläubigen nachlässig oder träge oder auch rebelles sind, straft er sie durch das Gesetz. Auf diese Weise übt der Geist ein doppeltes Amt an denselben Menschen aus: er tödtet durch Strafen und macht lebendig durch Trösten. Zu strafen aber ist des Gesetzes eigentliche Sache; daher werden die Gläubigen, quoties delinquunt, vom Geist durch das Gesetz ergriffen und bestraft, um durch das Evangelium von demselben Geist wieder aufgerichtet zu werden.

Sind nun durch diese Erklärung die angeregten Fragen beantwortet, die sich uns darbietenden Widersprüche gelöst? So scheint es! Wenn nur der „Geist, welcher aus dem Evangelio kommt," die Herzen der Menschen erneuert und kräftigt, so kann offenbar der impulsus legis durch dessen admonitiones, castigationes und comminationes nicht direct zur Hervorbringung des neuen Gehorsams wirken, und diese allgemeine protestantische Lehre wäre auch hier von der Concordienformel nicht verleugnet. Ja zum bloßen Gesetz als solchem, d. h. zu seinem Zwang und seinem Fluch, hat der Gläubige, so lange er dieses ist, überhaupt kein Verhältniß. Denn immer soll es ja derselbe Geist des Evangelii seyn, welcher sowohl straft (arguit), als tröstet, wenn er auch jenes durch das Gesetz, dieses durch das Evangelium vollbringt. Also ist von dem Gesetz, schließen wir, hier nirgends im eigentlichen Sinne die Rede, insofern es den Zorn Gottes vom Himmel offenbart, den Fluch verhängt und den Zwang ausübt (nach

der Bestimmung des Artikels V.), auf welche Weise es nur Werke des Gesetzes hervorbringt, sondern es bedeutet, wie vom Anfang unseres Artikels gesagt wurde, auch hier nur den unveränderlichen Willen Gottes.

Diese letztere sich von selbst ergebende Folgerung bestätigt auch sofort die Concordienformel, indem sie so weiter fortfährt:

(15.) Damit jeder Zweifel entfernt sey und der Unterschied der Werke des Geistes und des Gesetzes bewahrt werde, so ist mit besonderem Fleiß darauf zu achten, daß, wenn von guten Werken der Gläubigen die Rede ist, das Wort „Gesetz" nur immer das Eine bezeichnet: den unveränderlichen Willen Gottes als die Lebensnorm aller Menschen (16.). Zu demselben nimmt der Mensch, je nachdem er wiedergeboren ist oder nicht, eine verschiedene Stellung ein; der Nichtwiedergeborene steht unter dem Gesetz und leistet knechtischen Gehorsam in Werken des Gesetzes, welche ihm von dem Gesetz abgezwungen sind, indem er sie nur thut, weil sie gesetzlich befohlen sind, oder weil er die Strafe fürchtet und den Lohn hofft. Hingegen der wiedergeborene, von dem Zwang des Gesetzes befreite Mensch thut, so weit er wiedergeboren ist, das Gesetz aus freien Stücken, und solche Werke sind Früchte des heiligen Geistes oder das Gesetz Christi (17.).

Demnach hätten wir die comminationes, adhortationes und castigationes legis nur als solche zu denken, welche, vom Geiste ausgehend, nur deßhalb dem Gesetz zugeschrieben sind, weil „das Gesetz den unveränderlichen Willen Gottes bedeutet". Die Drohungen zeigen nicht auf den Fluch hin, von welchem die wahrhaft Gläubigen befreit sind, die Züchtigungen sollen keinen Zwang begründen, unter dem die wahrhaft Wiedergeborenen nicht mehr stehen. Es wären mit einem Wort evangelische Ermahnungen und Strafen des heiligen Geistes im engeren Sinne, welche gegen die Gläubigen sich richten und ihren von Zwang und

Furcht befreiten Willen und die neuen Gnadenkräfte oder den Glauben vorausſetzen. Ja ſelbſt die früher bemerkte Veränderung der urſprünglichen Theſis ſcheint nun erklärt und gerechtfertigt. Denn bedeutet das Geſetz, ſo weit es ſich auf den neuen Gehorſam der Gläubigen bezieht, nur den unveränderlichen Willen Gottes, und ſoll es weder durch ſeinen Fluch noch durch ſeinen Lohn Werke des Geſetzes den Wiedergeborenen abdringen (extorquere), kann es überhaupt nicht lebendig machen: ſo kann ſich der heilige Geiſt deſſelben nur als der Erkenntnißquelle bei den wahrhaft Gläubigen bedienen. Sey's nun, daß er durch das Geſetz lehre, oder daß er drohe und ſtrafe, alle Impulſe zur Beſſerung können nur von ihm und dem Troſte des Evangelii, in Einheit mit dem wiedergeborenen Willen der Gläubigen, ausgehen, nicht aber von dem Zwang und Fluch des Geſetzes, — ſo lange nämlich der Wiedergeborene dieſen Namen verdient oder in der Gnade ſteht. — Nur die Frage wäre noch nicht in Klarheit gebracht, wie der Wiedergeborene deßhalb als vom Zwang des Geſetzes befreit angeſehen werden könne, weil er dem inwendigen Menſchen nach des Geſetzes ſich freue, oder, nach dem Ausdruck des letzten Paſſus (17.), — wie dieſe Befreiung vollſtändig und wahrhaft ſeyn ſoll, wenn er nur nach dem einen Theile ſeines Weſens (quatenus renatus est) daſſelbe freiwillig thue?

Doch aber können wir uns auch in Beziehung auf die Hauptſchwierigkeit nicht bei der oben gegebenen Erklärung beruhigen; es ſind noch immer Andeutungen vorhanden, welche, verfolgt, uns von Neuem denſelben Fragen und Widerſprüchen entgegenführen. Zuerſt nämlich muß es auffallend erſcheinen, warum, wenn obige Erklärung die richtige iſt, das vom Geiſt vollzogene Strafen, Drohen und Ermahnen castigationes, comminationes, admonitiones legis (6. und 9.) genannt wurden. Denn wenn auch der heilige Geiſt per legem ſtraft, ſo müſſen doch dieſe

seine Impulse von denen des Gesetzes wesentlich verschieden seyn, da das Gesetz nur die Bedeutung des unveränderlichen göttlichen Willens haben soll und sie den Wiedergeborenen, so lange er dieß ist, nicht unter den Fluch oder den Zwang stellen können. Wenn sie aber dennoch dem Gesetze beigelegt werden, und zwar mit besonderem Nachdruck, so erinnert uns dieß an die im Artikel V. der solida declaratio näher gegebene Erklärung über die Art, wie das Gesetz vom heiligen Geiste gegen die Nichtwiedergeborenen gehandhabt werde. Nachdem nämlich dort (5.) der eigentliche und engere Begriff des Evangelii dahin bestimmt ist, daß es allein die Predigt der Gnade und der Sünden Vergebung bedeute, auf daß die erschreckten Gewissen getröstet werden (11.), und andererseits die Bedeutung des Gesetzes dahin verstanden wird, daß es die poenitentia im engeren Sinne erzeuge und das Gewissen der Ungläubigen erschrecke (7. 8.), wird dem heiligen Geist ein doppeltes Geschäft an den Menschen zugeschrieben: sowohl zu trösten durch das Evangelium, als auch zu strafen durch das Gesetz (11.), mit welchem letzteren gleichgestellt ist, daß Christus das Gesetz in die Hände nehme und seinen Zorn über jede Untugend der Menschen offenbare (10.). Kein anderes als dieß dort zunächst gegen die Ungläubigen behauptete Strafamt des Geistes scheint auch hier unter demselben Ausdruck (per legem arguit sp. s.) gemeint zu seyn, so daß dennoch auch die wahrhaft Gläubigen unter den Fluch zurückgestoßen werden, und zwar fort und fort, da, quoties credentes delinquunt, corripiuntur et arguuntur a sancto spiritu per legem (VI, 14.). Wir haben freilich, fußend auf die bestimmte Versicherung, daß das Gesetz hier immer nur den unveränderlichen Willen Gottes bedeute, von einer evangelischen Anwendung des Gesetzes gesprochen und solche insbesondere auch auf das Strafen des Geistes bezogen. Allein diese Annahme wird nach der Concordienformel keinen Grund haben. Denn die Verän-

derung, welche das Gesetz erfährt, wenn „Christus es in die Hand nimmt" (V, 10.) oder „wenn es durch das Evangelium erleuchtet" wird (V, 18.), besteht nur darin, daß das Gesetz dann die Sünde umfassender straft und den Zorn Gottes über sie völliger offenbart, als Moses dieß zu thun vermochte. Auch kommt die poenitentia (im engeren Sinne) nach der Concordienformel immer nur aus dem Gesetz, so daß es immer wieder auftreten muß, sobald Sünde entsteht, auch bei den Wiedergeborenen. Daß wir uns wirklich hier innerhalb der dort in Beziehung auf die Ungläubigen behaupteten Anwendung des Gesetzes befinden, wird uns auch dadurch bestätigt, daß die Concordienformel wohl eine lex Christi kennt, aber diese nicht als die wesentlich, insbesondere in den Motiven, innerlich veränderte Norm des materiell unveränderlichen göttlichen Willens auffaßt, sondern sie den Früchten des Geistes gleichsetzt (s. S. 515), und durch die andere Andeutung außer jedem Zweifel gestellt, daß auch hier (14.) dem Evangelio allein der Trost im Gegensatz zum arguere zugeschrieben wird, welches demgemäß nur ein Verdammen seyn kann. So wären also dennoch auch die wahrhaft Gläubigen unter dem Fluch des Gesetzes, so oft sie nämlich fehlen (12. 14.), und da der Zwang sich wesentlich auf den Fluch stützt, auch immer von Neuem dem Zwang verfallen, indem auch die Wiedergeburt sich wesentlich in der Erzeugung des inneren Wohlgefallens am Gesetz äußern würde. Aber wie sollte dann die Sünde der Gläubigen wirklich bedeckt und sie sich mit Vertrauen der Gnade freuen können, und ebenso, wie wirklich des Zwanges ledig und von dem heiligen Geiste zu guten Werken getrieben werden? Sollen wir denn annehmen, daß dasselbe Individuum nur nach der einen Seite seines Wesens von Fluch und Zwang befreit und nach der anderen denselben unterworfen sey, und dennoch im Ganzen von beiden ledig sey, und in Beziehung auf den Fluch des Gesetzes die Unterscheidung machen, daß die Per-

son des Gläubigen von ihm frei sey, während er nach einer anderen Seite dem Fluche unterworfen bleibe, und in Beziehung auf den Zwang, daß, weil der inwendige Mensch des Gesetzes sich freue, der Gläubige vom Geist getrieben werde und vom Zwange los sey, während dieser nach einem anderen Theile seines Wesens für ihn fort und fort in Anwendung komme? Ehe wir uns zu dieser gewiß sehr bedenklichen Annahme verstehen, wird es gut seyn, die Concordienformel weiter zu hören, ob sie wirklich diesen Ausweg wählen oder eine andere Lösung zeigen wird.

Nachdem sie uns also oben, besonders durch die Erklärung, daß das Gesetz, so weit es bei den Wiedergeborenen in Anwendung komme, nur den unveränderlichen Willen Gottes bedeute, die Aussicht auf eine einfache Lösung der dann nur scheinbaren und unbedeutenden Widersprüche gegeben, fährt sie gleich darauf so fort in Beziehung auf die eben behauptete Befreiung der Gläubigen vom Gesetz:

18. Da aber die Erneuerung der Gläubigen nie vollständig ist, wegen des alten Adam, so bleibt in ihnen ein Kampf zwischen Geist und Fleisch. Deßhalb freuen sie sich wohl dem inneren Menschen nach des Gesetzes, aber das Gesetz in den Gliedern kämpft gegen das von ihrem inwendigen Menschen gebilligte Gesetz an. Daher (unde fit) sind sie zwar niemals ohne Gesetz und doch nicht unter dem Gesetz, sondern im Gesetz; sie leben und wandeln nach dem Gesetz und thun doch die guten Werke nicht aus dem Zwang des Gesetzes. 19. Was aber den alten Menschen anbetrifft, so ist er nicht bloß mit dem Gesetz, sondern auch mit Strafen zu bedrängen und zu bändigen (poenis urgendus et coercendus est) und thut doch Alles gezwungen und unwillig, nicht anders als die Gottlosen (impii). 20. Ja sogar des Gesetzes Lehre ist auch deßhalb den Gläubigen nothwendig, daß sie sich nicht willkürlich ein frommes Leben ausdenken. 21. Aber auch aus der anderen Ursache ist die Lehre des Gesetzes bei der Uebung in

guten Werken den Gläubigen nothwendig, daß sie am reinen Spiegel des göttlichen Wortes (decalogus) ihre und ihrer guten Werke Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit inne werden und sich nicht für vollkommen halten. 22. Wie aber und weßhalb die guten, aber immer unvollkommenen und unreinen Werke Gott angenehm sind, das lehrt nicht das Gesetz, sondern das Evangelium. 23. Es lehrt, daß die geistlichen Opfer Gott wegen des Glaubens um Christi willen angenehm sind. Und in dieser Rücksicht (hac ratione) sind die Frommen nicht unter dem Gesetz, deßhalb, weil wegen des Glaubens um Christi willen ihre Person vom Fluch und der Verdammniß des Gesetzes frei ist und weil ihre guten Werke Gott angenehm sind aus demselben Grund, und weil sie diese nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken thun, so weit sie nämlich dem inwendigen Menschen nach wiedergeboren sind. Inzwischen kämpfen sie jedoch beständig mit ihrem alten Adam. 24. Der alte Adam, einem wilden und störrigen Esel vergleichbar, ist nämlich noch ein Theil ihrer selbst (pars aliqua ipsorum), welcher nicht allein mit den Lehren, Ermahnungen, dem Antrieb und den Drohungen des Gesetzes, sondern auch mit Strafen und Schlägen zu bändigen und in den Gehorsam Christi zu zwingen ist, bis wir vollendet werden bei der Auferstehung der Todten. 25. Dann werden wir weder des Gesetzes, noch des Evangelii bedürfen, sondern Alles frei und vollkommen thun. 26. Deßhalb sey als verderblicher Irrthum zu verwerfen, daß das Gesetz in dem Sinne, wie oben gelehrt (eo modo, qui supra explicatus est), nicht bei den Frommen und Gläubigen, sondern nur bei den Ungläubigen zu betonen sey.

Zuerst muß es auffallen, daß in diesen Schlußsätzen, in welchen wir eine besonders klare und übersichtliche Beleuchtung der bis dahin noch immer unklaren Frage erwarten, die einzelnen Folgerungen und Gedankenverbindungen, abgesehen von dem näheren Inhalt, schon an sich selbst so

wenig concinn aussehen, daß es uns nicht gelingen will, den Gang der Darlegung zu begreifen und auszumitteln. Wenn nämlich zu Anfange dieses Schlußpassus (18.) gesagt ist, daß wegen des alten Adam ein fortgesetzter Kampf in den Gläubigen bestehe, zwischen Geist und Fleisch oder — was diesem gleichstehen muß — zwischen dem innern, des Gesetzes sich freuenden Menschen und dem Gesetz in den Gliedern, so wird daraus sofort nicht allein die Folgerung (unde fit) gezogen, daß der Wiedergeborene in lege sey, sondern auch, als wäre dieß wesentlich dasselbe, „daß er nach dem Gesetz lebe und wandele und frei vom Zwange sey". Auch bei dem gleich angeschlossenen Satze (19.) ist es uns auffallend, daß, während schon in Satz 18. nur in Rücksicht auf den alten Adam die Nothwendigkeit des Kampfes behauptet war, die hier nur wieder aufgenommene und weiter ausgeführte Beziehung des Gesetzes auf den alten Adam so eingeführt wird, als wäre hier erst auf ihn reflectirt (quod vero attinet ad veterem Adamum). Doch wichtiger und befremdender ist, daß in demselben Satze (19.) das Gesetz von den Strafen unterschieden wird (non modo lege, verum etiam poenis urgendus et coercendus est), indem bisher die letzteren immer dem Gesetz selbst zugeschrieben seyn werden, denn sie ja werden in den comminationibus legis einbegriffen seyn. Es wäre auch diese Bemerkung nicht wesentlich, wenn aus jener Unterscheidung nicht der Anschein entstände, als hätte die Concordienformel, da sie soeben trotz des alten Adam (18.) die Befreiung der Gläubigen vom Zwang des Gesetzes behauptet hatte, gefühlt, daß sie nicht wohl unmittelbar darauf denselben Zwang, wenn auch in Beziehung auf den alten Adam, so doch nimmer auch in Beziehung auf den Gläubigen aussagen könne. Sie setzt deßhalb lege unbestimmt und läßt damit frei, daß die lex nur ad doctrinam zu verstehen sey, die poenae aber, von der Anwendung des Gesetzes unterschieden, andere, nicht aus diesem hervorge-

hende Strafmittel seyn möchten. Jene Unterscheidung wäre dann ein Zeugniß, daß der Concordienformel der Widerspruch, die Befreiung vom Gesetz dem inwendigen Menschen nach zu behaupten, dem alten Adam nach zu bestreiten, selbst nicht entgangen wäre. — Andererseits jedoch könnten unter dem unbestimmten Ausdruck lege die comminationes anderweitiger Strafen, als die, welche an dem alten Adam wirklich vollzogen werden können, einbegriffen seyn: nämlich die Androhung des ewigen Fluchs im Unterschied von den zeitlichen Bestrafungen; ja muß dieß nicht der Fall seyn, wenn von dem gegen den alten Adam in Anwendung kommenden Gebrauch des Gesetzes auch hier ein urgere und coercere ausgesagt wird, und solche Einwirkungen doch unmöglich der bloßen doctrina legis zugeschrieben werden können? Es wäre dieß dann eine neue Bestätigung, daß in den so oft genannten comminationes legis nichts Anderes als der ewige Fluch angedroht werde. Doch auch bei dieser Auffassung des Gegensatzes der lex und der poenae können wir uns nicht beruhigen, indem dann die Steigerung: non modo lege — verum etiam poenis urgendus, nicht wohl zu begreifen wäre. Auch würde, wenn die lex als legis doctrina hier zu erklären ist, damit der Vortheil erreicht, daß der Uebergang zu Satz 20. klarer einleuchtete. Denn daselbst wird in einer Steigerung (quin etiam) von der Nothwendigkeit eben dieser legis doctrina zur Vermeidung willkürlicher Erfindungen eines selbsterwählten Dienstes gesprochen, was voraussetzt (bemerke die Stellung legis doctrina, dagegen umgekehrt doctrina legis in Satz 21.), daß auch im Vorigen von der legis doctrina die Rede seyn sollte. Bleiben wir also über diesen Punct im Unklaren, so ist nach den bisherigen Darlegungen auch das unerwartet, daß dieser Gebrauch der Lehre des Gesetzes zur Verhinderung einer willkürlichen Frömmigkeit als eine Steigerung (quin etiam) gegen das lege urgeri und coerceri, wie solches gegen

den alten Adam in Anwendung kommt, angeſehen wird, indem bisher gerade die Anwendung des Geſetzes gegen den alten Adam als ein verſtärkter Grad der Geltung des Geſetzes erſchien. Und wenn nun, Satz 21., der Gebrauch des Geſetzes als des Spiegels des göttlichen Willens zu fortgehender Erkenntniß der Unreinheit und Unvollkommenheit der Wiedergeborenen als eine andere Gebrauchsweiſe des Geſetzes (sed etiam aliam ob causam) eingeführt iſt, ſo iſt auch dieß nicht in Uebereinſtimmung mit der bisherigen Anſchauung der Concordienformel, da beide Arten der Anwendung des Geſetzes vom Anfang des Artikels an zuſammengefaßt wurden; wenigſtens kann dieſe Trennung nicht größere Klarheit bewirken. — Auch in Satz 23. vermiſſen wir die Bündigkeit. Nachdem hier nämlich geſagt iſt, daß wegen des Glaubens um Chriſti willen die guten Werke Gott angenehm ſind, und ſo weiter fortgefahren wird: „Und in dieſer Rückſicht (hac ratione) ſind die Gläubigen nicht unter dem Geſetz", ſo vermuthen wir, daß mit der „Rückſicht" die eben behauptete Annahme der guten Werke um Chriſti willen gemeint ſey. Allein es wird im Folgenden die Rückſicht anders beſtimmt: hac ratione — — propterea quod ipsa persona maledictione liberata sit — et quod bona opera — — Deo propter Christum — — accepta — et quod non ex coactione legis — sed — sponte ea faciant; die Beziehung auf die guten Werke wird alſo als eine einzelne „Rückſicht" zurückgeſtellt. So erſcheint der Satz als eine Zuſammenfaſſung der Gründe, weßhalb der Gläubige überhaupt nicht unter dem Geſetz ſteht. Dann aber ſteht das „et" zu Anfang des Satzes, ſo ſcheint es uns, ſehr unmotivirt, indem wir nicht abzuſehen vermögen, warum dieſe Zuſammenfaſſung hier ihre Stelle hat, da im Voraufgehenden (21. u. 22.) die Aufmerkſamkeit ausdrücklich nur auf die guten Werke gerichtet worden war.

Wenn wir zu dieſer unklaren, um nicht zu ſagen ver-

wirrten Deduction, die uns gerade hier am Schlusse, wo wir ein reines und bündiges Resultat erwarten, am meisten stört, hinzunehmen, daß wir in dem Gange des ganzen Artikels, sobald einmal die Befreiung der Gläubigen vom Gesetz behauptet war (4—5. 10—17. 23.), durch die immer von Neuem aufgenommene Bezugnahme auf den alten Adam (6—9. 18—22. 24.) uns auf denselben Gegensatz immer wieder zurückgewiesen sahen, ohne daß weder dort noch hier etwas wesentlich Neues gesagt oder die Untersuchung wirklich weiter geführt wurde: so will es uns scheinen, als verrathe schon diese schwankende, immer mit dem Anfang beginnende und doch so unklar abschließende Form der ganzen Darstellung, daß der Gedanke selbst nicht zur Klarheit gediehen und der Widerspruch zwischen dem Gnadenstande der Gläubigen und ihrem behaupteten Verhältnisse zum Gesetz an keiner Stelle genügend gelöst ist.

Oder ist er es etwa in dem vorliegenden Schlusse, wenigstens der Sache nach, wenn wir von der Form absehen? Und sind wir nicht genöthigt, als Consequenz des behaupteten Verhältnisses der Gläubigen zum Gesetz jene oben gefolgerte, schwerlich annehmbare Unterscheidung zu machen, daß der Gläubige nach der einen Seite von dem Fluch und Zwang des Gesetzes frei, nach der anderen diesen unterworfen sey und dennoch nicht unter dem Gesetz stehe? Die Concordienformel überhebt uns dessen, ihr unsererseits diese Consequenz zu machen; ihre Deduction kommt gerade in dem Schlußpassus entschieden auf dieselbe hinaus, indem sie uns gleichzeitig den Beweis gibt, wie wenig jene Unterscheidung möglich ist.

Achten wir nämlich zuerst auf das Verhältniß der Gläubigen zum Fluch des Gesetzes, so können wir nicht anders erwarten, als daß wir ebenso bestimmt, wie früher, ausgesprochen und festgehalten finden, daß der Gläubige nicht unter dem Fluch oder der Verdammung des Gesetzes stehe — „deßhalb, weil er glaubt, um Christi willen" (23.).

Aber warum ist diese Befreiung nur als eine „Rücksicht" dargestellt (hac ratione pii non sunt sub lege, sed sub gratia, propterea quod ipsa persona — — a maledictione legis — liberata sit), da es doch ganz allgemein und unbedingt gilt und gelten soll, oder, wie die Concordienformel sich ausdrückt, von der persona des Gläubigen? Oder soll etwa die persona des Gläubigen von ihm selbst als ein Theil vom Ganzen unterschieden werden, so daß der Gläubige, außerhalb und unterschieden von seiner Person, noch ein Zweites, welches sub lege wäre, an oder in sich hätte, und er selbst, als Ganzes, etwas Anderes wäre, als die persona? Aber dann wäre ja eben der Gläubige selbst nicht frei vom Fluch des Gesetzes, sondern nur dieser Theil seines Wesens, welcher persona heißt. Kann dieß nicht die Meinung der Concordienformel seyn, so muß die Befreiung des Gläubigen vom Fluch nach der „persona" nicht eine Befreiung in einer gewissen Rücksicht, sondern seine Befreiung vom Fluch des Gesetzes unbedingt und überhaupt bedeuten, und der Ausdruck „hac ratione" war ungenau und die Bestimmung „persona" überflüssig. Aber auch so können wir das gewonnene Resultat nicht festhalten. Denn wenn wir unmittelbar nachher lesen, daß die Gläubigen noch als Theil ihrer selbst (pars aliqua ipsorum) den alten Adam an sich haben, welcher sowohl durch legis comminationes als plagis legis und poenis im Zaum zu halten und unter den Gehorsam Christi zu bringen ist, so werden wir wieder auf die Unterscheidung der Gläubigen von ihrer Person zurückgeworfen und wissen nicht, ob der Gläubige ganz und wirklich vom Fluch des Gesetzes frei ist. Wird nämlich gesagt, daß der alte Adam, der ausdrücklich ein Theil ihrer selbst genannt wird, mit den comminationes legis coercendus sey, und sind diese Drohungen, die ihn ebensowohl als die Gottlosen (non minus quam impii) treffen, nur von den Androhungen des Fluches (s. S. 522), den er bei „seinem störrigen und

sündigen Wesen" verdient, zu verstehen: so steht der Gläubige selbst nach diesem Theile seiner selbst noch unter dem Fluch, so oft wenigstens der alte Adam sich in ihm regt (quoties delinquunt), und die persona des Gläubigen kann nicht der Gläubige selbst seyn. Sonst ja würden auch die comminationes nichts verschlagen; gegenüber der gewonnenen Rechtfertigung der Person müßten sie nothwendig machtlos werden, während nun, freilich gegen die Willensmeinung und Behauptung der Concordienformel, diese illusorisch wird. — Sieht sich also die Concordienformel genöthigt, um die Möglichkeit, daß derselbe gerechtfertigte Mensch, und zwar als solcher, dennoch den Drohungen des Gesetzes zu unterwerfen sey, zu veranschaulichen, zur Unterscheidung einer doppelten Seite im Gläubigen ihre Zuflucht zu nehmen, von denen die eine als persona bald mit dem Gläubigen zusammenfällt, bald nicht, — so haben wir unsererseits gesehen, daß sie damit zu Sätzen gelangt, die sich gegenseitig aufheben und in unversöhnlichem Widerspruche zu einander stehen. Wird also nicht die Behauptung selbst, daß auch der wahrhaft Gläubige den Drohungen des Gesetzes fort und fort zu unterwerfen sey, überhaupt unhaltbar und widersprechend seyn? — — Uebrigens wird uns auch in unserm Schlußpassus von Neuem bestätigt, daß die comminationes legis die Androhungen des Fluches seyn müssen, da die etwaigen anderen Einwirkungen, welche der heilige Geist, wenn auch per legem (nämlich als Lehrnorm), doch auf Grund anderer als jenes gesetzlichen Motives auf die Sündhaftigkeit des Gläubigen ausübt, in Satz 21. als eine eigene Art des Gebrauches der doctrina legis von jener Anwendung, die gegen den alten Adam gerichtet ist, unterschieden werden. Nicht unbemerkt wollen wir auch lassen, daß mit dieser letzteren Unterscheidung die Concordienformel selbst bezeugt, daß sie gleich im Anfang unseres Artikels beide Auffassungen des Gesetzes, da wo sie die Controverse bestimmt, hätte unterscheiden müssen, und

daß wir keinen falſchen Weg gegangen ſind, wenn wir ſie von einander geſondert haben.

Wenn wir auf die Befreiung der Gläubigen vom Zwang des Geſetzes Rückſicht nehmen, ſo begegnet uns eine ähnliche, aber ebenſo unhaltbare Unterſcheidung. Wir leſen auch hier wieder zuerſt die einfache Behauptung, daß die Gläubigen vom Zwang des Geſetzes frei ſind, womit gleichgeſtellt wird, daß ſie ex renovatione spiritus sancti ex animo prompte et sponte ea faciant, quae Deo placent (23., vgl. 17.). Aber es iſt auch gleich die ſchon oben nicht vergeſſene Einſchränkung hinzugefügt: quatenus secundum interiorem hominem renati sunt, oder, wie ſie früher lautete (17.): quatenus renati sunt. Es ſoll dieß zunächſt keine Einſchränkung ihrer Befreiung vom Zwange des Geſetzes ſeyn, dieſe gilt unbedingt (vergl. auch 17.), ſondern eine Einſchränkung ihres freien Gehorſams. Aber beſteht die Freiheit vom Zwang des Geſetzes darin, daß ſie thatſächlich vom Geiſt getrieben werden, ſo iſt mit der Einſchränkung dieſer thatſächlichen Freiheit auch die Befreiung vom Zwange nur theilweiſe geſetzt oder nicht wirklich vorhanden. Da aber die Concordienformel die Freiheit vom Zwange von den wahrhaft Gläubigen überhaupt behauptet hatte und behaupten mußte, gleichwie die Befreiung vom Fluch, ſo macht ſie auch hier eine ähnliche Unterſcheidung, wie oben zwiſchen dem alten Adam und der Perſon des Gläubigen und zwiſchen dieſer und dem Gläubigen ſelbſt. Sie unterſcheidet den alten Adam und den inwendigen Menſchen und läßt dieſen, wie vorhin die persona, bald mit dem Gläubigen ſelbſt zuſammenfallen, bald nicht. So nämlich äußert ſie ſich: „Weil die Gläubigen dem inwendigen Menſchen nach des Geſetzes ſich freuen, daher ſind ſie nicht unter, ſondern im Geſetz und", ſo ſollte man conſequent in dieſer Gedankenfolge weiter ſchließen, „darum auch frei vom Zwang", indem „in lege esse" weſentlich daſſelbe iſt. Dann wären die Gläubigen

frei, weil frei dem inwendigen Menschen nach; der inwendige Mensch wäre, in dieser Beziehung wenigstens, gleich dem Gläubigen selbst, und die Wiedergeburt äußerte sich wirklich vorzüglich in dieser nur inneren Freiheit, welche Folgerung wir schon früher machen mußten. Es ist klar, wie dann die Beschränkung der thatsächlichen Freiheit die Nothwendigkeit des Zwanges nicht begründen könnte. Wenn aber dieß, wie kann dagegen wieder gesagt werden, daß der alte Adam, der ein Theil der Gläubigen selbst heißt, immer gezwungen seyn will und muß, nicht minder wie die Gottlosen? Es kann offenbar dieser Zwang gegen ihn nur in dem Fall in Anwendung kommen, wenn, im Widerspruch mit dem Früheren, die Freiheit des inwendigen Menschen noch nicht die wirkliche Freiheit des Wiedergeborenen selbst ist, wenn also dennoch der inwendige Mensch von dem Gläubigen selbst zu unterscheiden und nur die thatsächliche Freiheit dem Zwang entnimmt. Auch hier also stehen die beiden Seiten: Befreiung vom Zwang und Anwendung desselben, in unversöhnlichem Streit, und die gemachte Unterscheidung hilft nichts zur Lösung des Widerspruchs. — Wir machen nun hiermit keineswegs unbefugte Folgerungen aus selbstgemachten Prämissen. Sondern im Früheren hatte die Concordienformel wirklich mit dem Wohlgefallen des inneren Menschen die Freiheit vom Zwang begründet (5: quod lex renatis coactione sua molesta esse non possit, quandoquidem illi secundum interiorem hominem lege Dei delectentur) und damit jene Folgerungen unabweisbar gemacht. Aber weil sie seitdem die Freiheit vom Zwang ebensowohl aus dem thatsächlichen freien Gehorsam bewiesen oder mit demselben gleichgestellt hatte (vgl. 17.) und die Natur der Sache diese Auffassung zu deutlich forderte, indem das Wohlgefallen des inwendigen Menschen zunächst nur die Möglichkeit der Freiheit, in der That aber die Nothwendigkeit des Zwanges begründet, — so wagt sie an obiger Stelle unseres Schlußpassus diese

von selbst mit dem „in lege esse" gegebene Consequenz nicht aufzustellen. Sie hilft sich so heraus, daß sie beides, die Freiheit vom Zwange, gegründet auf das Wohlgefallen des inwendigen Menschen am Gesetz, und dieselbe, gegründet auf den thatsächlichen freien Gehorsam, unmittelbar zusammenstellt, so daß wir nun folgenden, uns ganz unverständlichen Satz lesen: 18. cum autem credentes in hac vita non plene renoventur —, manet etiam in illis lucta inter spiritum et carnem. Quare delectantur quidem lege secundum interiorem hominem, interim tamen lex illa, quae est in membris, — repugnat. Unde fit, ut nunquam quidem sine lege et tamen non sub lege, sed in lege sint, secundum legem Dei vivant et ambulent et tamen bona opera non ex coactione legis faciant. Es scheint uns, daß in diesem Satz der Widerspruch nur seinen sich selbst widersprechenden Ausdruck gefunden hat. — Nun werden wir uns auch erklären können, was uns schon früher auffiel, wie unser Artikel dazu kommen konnte, den Antrieb des heiligen Geistes, insofern er sich auf den inwendigen Menschen bezieht, doch in einem facere sich beweisen zu lassen, oder wie er von einem facere secundum interiorem hominem reden konnte (s. oben 3: etiamsi vere credentes spiritu Dei revera agantur et hac ratione secundum interiorem hominem libero et spontaneo spiritu voluntatem Dei faciant). Es ist auch dieß nichts als ein Versuch, beide Seiten: die Freiheit vom Zwang, gegründet auf das Wohlgefallen des inwendigen Menschen am Gesetz, und dieselbe, als thatsächlichen freien Gehorsam gefaßt, enger zu verbinden. Doch auch hier gelangt die Concordienformel nicht minder zu einem unvollziehbaren Gedanken, zu einem facere secundum interiorem hominem, das eben deßhalb (hac ratione) ein revera vom Geiste Gottes getrieben werden genannt wird. Nur ein Ausweg scheint etwa noch vorhan-

den: wenn die Wiedergeburt, ihrem Wesen nach auf den inwendigen Menschen bezogen, diesen doch so kräftigend gedacht wird, daß aus dem inwendigen Menschen freie Handlungen nothwendig folgen. Die Concordienformel scheint diesen Ausweg wenigstens berührt zu haben, wenn sie sagt: 23. pii non sub lege sunt — quod non ex coactione legis, sed ex renovatione spiritus sancti ex animo prompte et sponte ea faciunt, quae Deo placent, quatenus secundum interiorem hominem sunt renati. Thun die Gläubigen, so weit sie dem inwendigen Menschen nach Wiedergeborene sind, das, was Gott will, so würden sie offenbar in der völligen Wiedergeburt des inwendigen Menschen Alles thun, was Gott will; die Wiedergeburt des inwendigen Menschen wäre die Freiheit auch des thatsächlichen Gehorsams. Allein abgesehen davon, daß, so lange die völlige Wiedergeburt noch nicht eingetreten ist, zwei Seiten des inwendigen Menschen, eine wiedergeborene und eine nicht wiedergeborene, zu unterscheiden wären und derselbe Widerspruch wiederkehren würde, der bisher durch den Gegensatz des inwendigen Menschen und des alten Adam verursacht war: die Concordienformel hat sich diesen Ausweg selbst verschlossen, indem sie die Wiedergeburt, so weit sie am inwendigen Menschen sich äußert, bisher immer nur in dem erregten Wohlgefallen am Gesetze hatte bestehen lassen, nicht in einer weiter gehenden Kräftigung jenes, und demgemäß aus diesem Wohlgefallen nicht den freien Gehorsam in guten Werken, sondern den Kampf mit dem Gesetz in den Gliedern (vgl. z. B. 18.), also den erregten Widerstand des durch das Gesetz zu zwingenden alten Adam, abgeleitet hatte. Das Wohlgefallen des inwendigen Menschen begründet daher ebensowohl die Nothwendigkeit des Zwanges und konnte von ihr nicht als wirksamer Grund des freien Gehorsams geltend gemacht werden. —

Sind also diese versuchten Vermittelungen des Widerspruchs unhaltbar, so bleibt als Resultat auch hier der

aus der Concordienformel selbst als sich widersprechend nachgewiesene Satz: daß der Gläubige, nach dem inneren Menschen frei vom Zwang des Gesetzes, nach dem alten Adam demselben unterworfen, doch frei ist vom Zwang des Gesetzes. Er entspricht genau dem anderen: daß der Gläubige, nach seiner Person frei vom Fluch des Gesetzes, nach dem alten Adam demselben unterworfen, doch frei ist vom Fluch des Gesetzes; nur daß dort die bloß nach dem inneren Menschen behauptete Freiheit nicht einmal den Schein für sich hat, daß sie gleich der thatsächlichen Freiheit des neuen Gehorsams zu achten und auf den ganzen Menschen sich beziehen sollte.

II.

Indem wir uns nun bei diesem negativen Resultate nicht beruhigen wollen und deßhalb nach dem dem Widerspruche zu Grunde liegenden Fehler, auf daß er im Geiste und Sinne der Concordienformel wo möglich beseitigt werde, uns fragen, so wird aus dem Gange unserer Untersuchung klar geworden seyn, daß der in den letzten Sätzen sich so schroff zuspitzende Widerspruch von vorne herein in der über den strengen usus didacticus des Gesetzes (bei welchem dasselbe nur als Erkenntnißquelle in Anwendung kommt) hinausgehenden unmittelbaren Beziehung des Gesetzes auf den Willen des Wiedergeborenen (bei der es als Gesetz irgendwie den impulsus gibt) angelegt war, indem es der Natur der Sache nach unmöglich ist, dem Gesetz einen solchen directen Einfluß einzuräumen und dennoch die Befreiung vom Gesetz festzuhalten. Aber wie, fragen wir, sollen wir demselben aus dem Wege gehen? Auch die Concordienformel will offenbar das Gesetz nur als Erkenntnißquelle oder Lehrnorm angesehen wissen. Denn davon ging sie aus und dahin geht sie wieder zurück, indem sie, um aus den Widersprüchen sich hinauszuziehen, zu der Behauptung zurückkehrt: quod hoc loco vocabulum legis unam tantum rem significet, immutabilem vi-

delicet voluntatem Dei (15.). Aber die Rücksichtnahme auf den alten Adam macht es ihr eben immer wieder und wieder unmöglich (6. u. 7., dann 18., dann 24.), bei diesem strengen usus didacticus legis stehen zu bleiben. Ist nun der alte Adam thatsächlich vorhanden auch in den wahrhaft Wiedergeborenen, — was doch Niemand leugnen kann, — wie kann der Gläubige des Zwanges und des Fluches des Gesetzes ledig werden? Gewiß kann er dieß nie, wenn die castigationes und comminationes legis das einzige Mittel sind, der auch im Wiedergeborenen bleibenden Sündhaftigkeit zu wehren, oder wenn eine auf evangelische Motive begründete Reue, eine poenitentia ex fide, welche als solche den Glauben an die Befreiung vom Fluch voraussetzt und in sich selbst eine Bethätigung der durch die Wiedergeburt erlangten Freiheit vom Zwang wäre, nicht statuirt werden kann. Eben dieß ist's, was die Concordienformel, wie wir sahen, in unserem Artikel überall voraussetzt und im voraufgehenden fünften ausdrücklich behauptet; sie betont daselbst aufs stärkste (s. oben), daß dem Gesetz nur die Bewirkung der poenitentia im engeren Sinne, der „wahren" Sündenerkenntniß, zukomme, und dem Evangelio, als solchem, nur der Trost, und will von keinerlei Wirkung zur Reue, die es als Evangelium ausübte, etwas wissen (vgl. V, 11. 12. 24.). Aber wir müssen in dieser Behauptung den ursprünglichen Fehler erkennen und in der Aufnahme der poenitentia ex fide in das Leben der Wiedergeborenen die einzige Abhülfe. Hat doch die Concordienformel durch ihr vergebliches Bemühen, die bei ihrer Voraussetzung unvermeidlichen Widersprüche zu lösen, nicht minder auch durch den verwirrten und schwankenden Gang der Deduction, zur Genüge bewiesen, daß sie auf ihrem Wege zu keinem klaren Gedanken kommen kann, und, müssen wir hinzufügen, da die Unklarheit des Gedankens auch eine viel größere praktische Wichtigkeit hat, zu keiner richtigen und heilsamen Bestimmung des christlichen Lebens.

Denn, fragen wir uns noch, welche Form würde unter der Voraussetzung der Concordienformel, daß überall, also auch beim Wiedergeborenen, alle Wirkungen gegen die Sünde, welche eine poenitentia erzeugen, vom Gesetz und seinem impulsus ausgehen, das Leben des Christen erhalten? —

Zwar wenn der Christ, erschreckt durch die Drohungen des Gesetzes, in Erkenntniß seiner Sünden zu Christo flieht, so sind durch dessen Verdienst alle seine Sünden bedeckt, er ist um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt. Aber wenn nun, so oft die Gläubigen fehlen oder nachläßiger werden (14: quoties credentes delinquunt; 12: quando propter carnem remissiores sunt et negligentiores), sie vom Geist mit dem Gesetz ergriffen und bestraft werden (corripiuntur et arguuntur a spiritu sancto per legem), so kann der Christ, da der alte Adam in ipsa natura omnibusque interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret (7.) und folglich jeden Augenblick hervortreten kann und für ein scharfes Gewissen auch hervortreten wird, den Trost des Glaubens nie zuversichtlich genießen; er wird sich immer wieder den Drohungen des Gesetzes ausgesetzt sehen. Oder, wenn doch der Gläubigen Sünde bedeckt und die Kraft des Glaubens darin besteht, daß er ist viva et solida fiducia in gratiam et clementiam Dei adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam illam fiduciam sibi eripi pateretur (Worte Luther's, gebilligt IV. 12.), so können die Drohungen des Gesetzes über die immer wieder auftauchenden Sünden für den keine Kraft mehr haben, der alsbald in diese fiducia sich zu flüchten weiß. Es wird also, gemäß den aufgestellten Principien, je nachdem die eine oder die andere Seite, das Gesetz oder der Glaube, überwiegt, in dem Christen entweder keine Glaubensfreudigkeit oder kein neuer Gehorsam aufkommen können, oder auch, wenn beide Seiten gleich stark einwirken, im besten Fall das Leben des Christen zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Angst

und Freude, ebenso hin- und herschwanken, als die Deduction der Concordienformel von der einen zur andern Auffassungsweise hinüberwankt. Ein Wachsen des christlichen Lebens würde zwar nicht geradezu unmöglich seyn, aber es würde nur als der außerhalb des Bewußtseyns und des Willens sich aus jenen entgegengesetzten Bewegungen bildende Niederschlag erscheinen, wenn nicht, was vielleicht noch näher läge, durch die fortgehende Erfahrung der Angst und des Trostes das Gesetz zuletzt seinen Stachel und das Evangelium seine tröstende Wirkung für den im beständigen Wechsel beider entgegengesetzten Gemüthsstimmungen Ermattenden verlöre.

Ist's nun gewiß, daß das christliche Leben diese Gestalt nicht haben kann, daß sie sich aber mit Nothwendigkeit aus den Sätzen der Concordienformel, die eine poenitentia ex fide ausschließen, ergibt, so muß eine solche bei den Wiedergeborenen statuirt werden, indem auch nur so die theoretischen Widersprüche, die aus der von der Concordienformel behaupteten Geltung des Gesetzes, wie wir sahen, nothwendig entstehen, vermieden werden können. Wird es also auch nicht nöthig seyn, die Möglichkeit und Nothwendigkeit der poenitentia ex fide auf directem Wege, etwa durch die heilige Schrift, zu beweisen, — es würde uns dieß über die Grenzen, die wir unserer Untersuchung stecken wollten, hinausführen, — so können wir uns doch andererseits nicht verbergen, daß die Concordienformel wichtige Zeugnisse für sich zu haben scheint und es daher nicht zu umgehen ist, auf diese Rücksicht zu nehmen und mit Beziehung auf sie die poenitentia ex fide ihrem Begriffe und ihrer Stellung nach näher zu erörtern und ihre Nothwendigkeit zu erhärten. So nur werden wir auch den bemerkten Fehler wirklich berichtigt haben.

Zuerst scheint vor Allem sowohl die confessio Augustana als auch ihre Apologie entschieden mit der Concordienformel übereinzustimmen. Denn wenn nach der ersteren

Bekenntnißschrift, Art. XII. die poenitentia (im weiteren Sinne) aus der contritio und fides besteht, die contritio als terrores incussi conscientiae agnito peccato beschrieben und der aus diesen Schrecken sich bildende Glaube aus der Verkündigung des Evangelii abgeleitet wird, so ist klar, daß hierbei vorausgesetzt ist, daß jene terrores aus dem Gesetze entstehen. Zwar sagt ihrerseits die Apologie (Art. V, 8.), daß die fides den Unterschied zwischen der contritio des Judas und der des Petrus ausmache, und scheint demnach schon in der contritio den Glauben als Moment zu setzen; aber abgesehen davon, daß damit der Glaube noch nicht als Quelle der Reue bezeichnet ist, wie dieß im Begriffe der poenitentia ex fide liegt, so zeigt sich auch in der weiteren Ausführung jenes Ausspruches bald, daß die Apologie die Verbindung, in welche der Glaube mit der contritio zu treten scheint, nur als ein inniges Aufeinanderfolgen auffaßt, bei dem die contritio die erste Stelle behält und auch zeitlich vorhergeht; gleichwie die Concordienformel wohl auch davon spricht, daß das Evangelium zur poenitentia (im engeren Sinne) hinzutreten müsse, ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur und damit die Reue eine poenitentia ad salutem sey (V, 9.), aber immer entschieden daran festhält, daß dennoch der Trost des Evangelii und der Glaube dem Gesetz und der contritio nachfolge (vergl. III, 23. 26. V, 15.). Das Evangelium ist ja sowohl der Apologie als der Concordienformel in gleicher Weise wesentlich „Trost", der die Angst voraussetzt, und so wenig weiß die Apologie von einer Reue, die aus dem Glauben an die rechtfertigende Liebe geschieht, daß sie die Furcht vor Gott um sein selbst willen, welches die geringere Form dieser evangelischen Reue wäre, von der Furcht vor ihm um der ewigen Strafen willen nicht unterscheiden mag (V, 9: quando autem territa conscientia — iudicare poterit, utrum Deum propter se timeat, an fugiat aeternas poenas)

und den Unterschied des servilis timor von dem filialis, welcher letztere wesentlich mit dem timor Dei propter se zusammenfällt und ein Zeichen der poenitentia ex fide wäre, nur darin erkennt, daß in dem filialis timor der Glaube so mit der Furcht verbunden ist, daß jener das erschreckte Herz tröstet (filialis timor: talis pavor, qui cum fide coniunctus est, hoc est, ubi fides consolatur et sustentat pavidum cor). Was ist dieß für eine andere Verbindung beider, als eine, wenn auch enge Aufeinanderfolge derselben, indem zwar der Glaube in dem Moment auftritt, wo die Furcht zur Verzweiflung werden könnte, aber wenn er in seiner Eigenschaft als Tröstung auftritt, in stärkerem Maße, — auch die Furcht sofort schwinden läßt, und wenn in geringerem Grade, dieselbe nicht innerlich zu verändern, sondern nur zu mildern vermag, so daß sie als Furcht dennoch besteht und ihm vorhergeht. Eine poenitentia aber aus evangelischen Motiven, auf Grund des specifischen Heilglaubens, finden wir bei ihr ebenso wenig als in der Concordienformel. Auch die rechtgläubigen Dogmatiker der lutherischen Kirche gehen auf denselben Spuren. Sie nennen zwar den dritten Gebrauch des Gesetzes den usus didacticus, aber gestehen doch dem Gesetz einen weiter greifenden Einfluß, den unmittelbaren Impuls auf den Willen des Wiedergeborenen zu, indem z. B. noch Hollaz dem Gesetz die quotidiana poenitentia zuschreibt und von ihm sagt, daß es comminationibus suis movet hominem renovatum, ut desiderium carnis fortius comprimat (bei Schmidt, Dogmatik der lutherischen Kirche, Th. IV, §. 52.).

Doch diesen Zeugnissen gegenüber ermuthigen uns wieder andere, an und für sich nicht minder gewichtige Stimmen, von dem, was sich uns bei der Prüfung des Artikels der Concordienformel als nothwendig aufdrängte und nicht minder die Entwickelung des christlichen Lebens erfordert, nicht abzustehen. Gegen die alten lutherischen Dogmatiker

können wir uns auf fast alle, auch auf kirchlichem Boden stehenden neueren Dogmatiker berufen, unter denen uns wenigstens keiner bekannt ist, der nicht entweder Reue und Glauben als unabtrennbar Eins faßte, oder doch wenigstens dem Evangelio als solchem eine Kraft zur Reue beilegte. Ja so sehr ist in diesem Puncte eine von dem streng lutherisch symbolischen Typus abweichende Lehrform in den früher lutherischen Kirchen aufgenommen und eingebürgert, daß selbst auf dem confessionellen Boden sich streng bewegende Katechismen in diesem Puncte die symbolische Lehre nicht inne halten. Wenn wir z. B. in dem „kleinen Katechismus Lutheri" von Heuser und Sander (8te Auflage, Barmen, 1853) bei der Frage: „Wann ist die Reue über unsere Sünde herzlich?" die Antwort lesen: „Wenn sie nicht eine Traurigkeit der Welt ist über die Strafe der Sünde, die zur Verzweiflung führt, sondern eine göttliche, die zum Leben führt, und es beklagt, daß man den Gott der Liebe betrübt hat", oder in der „einfachen Erklärung des kleinen Katechismus D. M. Luther's" von Seebold (Göttingen, 1851) bei der Frage: „Wann ist unsere Reue rechter Art?" die Antwort finden: Wenn wir nicht so sehr über das Leid trauern, das uns durch Gottes Züchtigung geschieht, als das Gott, unserm lieben Vater und Heiland, zugefügt ist durch unsere Sünde": ist hier nicht gerade der Unterschied zwischen der Furcht vor Gott selbst und der Furcht vor den Strafen, den Melanchthon in der Apologie für unwesentlich ansieht, betont und nur die Traurigkeit der Reue für herzlich und heilsam erklärt, welche, ohne Rücksicht auf die Strafen, das Gott „als dem lieben Vater" zugefügte Unrecht schmerzlich empfindet und also aus diesem Glauben an die evangelische Verkündigung oder specifische Gnade sich ergibt und denselben voraussetzt? — Wir können hierin nur eine Aufnahme des reformirten Lehrtypus erkennen; denn eben er ist es, auf den wir uns als das gewichtigste Zeugniß beru-

fen können, indem er sowohl in seinen Symbolen als in seinen kirchlichen Dogmatikern ebenso entschieden zu der poenitentia ex fide steht, als die symbolischen Schriften und Dogmatiker der lutherischen Kirche von ihr nichts zu wissen scheinen.

Denn was zuerst die Symbole der reformirten Kirche anbetrifft, so lassen sie zwar alle das durch das Evangelium erleuchtete Gesetz auch für die Wiedergeborenen in seiner Bedeutung bestehen; aber sie beschränken diese für jene streng auf die Gültigkeit des Gesetzes als Lehrnorm und lassen auch diese, zum Theil wenigstens, mehr aus einem gewissen Nützlichkeitsgrunde bestehen. So sagt z. B. die confessio Belgica (Art. XXV. bei Niemeyer, 1840, S. 376.): legis et prophetarum testimoniis utimur, ut — — omnem vitam nostram honeste — — iuxta Dei voluntatem componamus; die conf. Helvet. poster. (de lege Dei, XII. a. a. O. S. 488.): Scimus lege nobis tradi formulas virtutum et vitiorum; scimus scripturam legis, si exponatur per evangelium, ecclesiae esse utilem (vergl. auch confessio Anglicana, art. LXII. Eduardi, VI. a. a. O. S. 593 u. 594, art. 6.). Und wenn auch die repetitio Anhaltica, VI. (a. a. O. S. 625.) außer dieser Anwendung dem Gesetz auch den Einfluß auf die Gläubigen zugesteht, daß es ihnen ein calcar sey zur Fortsetzung der täglichen Reue, so läßt schon die Stellung dieser Anwendung zur normativen Bedeutung des Gesetzes erkennen (non tantum calcar est, — verum etiam normam cultuum Deo placentium praescribit), daß ihr jene hinter dieser weiter zurücksteht. Auch würden wir uns irren, wollten wir dieses calcar in derselben Weise verstehen, wie den „impulsus legis" der Concordienformel, als Bedrohungen des Gesetzes, damit der Wiedergeborene von Neuem zur Gnade fliehe. Es würde diese Auffassung dem Art. V. der repetitio widersprechen, nach welchem ein ausschließlicher Gebrauch des Gesetzes nicht einmal bei den

Nichtwiedergeborenen in Anwendung kommen soll, sondern nur ein „durch die Gnade temperirter" (gegen die Concordienformel, welche mit dem oft wiederholten „conveniente discrimine" (V, 24. 15. 23.) sich gerade gegen eine solche Vermischung ausspricht. Wir müssen vielmehr dieses calcar nach der confessio fidei Puritan. XIX. (a. a. O. Appendix, S. 27.), welche ebenfalls nicht bei der alleinigen Bedeutung des Gesetzes als Erkenntnißquelle stehen zu bleiben scheint, dahin erklären, daß, wie dieses Bekenntniß sagt, das Gesetz den Wiedergeborenen dazu vehementer utilis sey, daß es ihnen graviter interminando indicat, tum quid vel eorum peccata commeruerint, tum etiam quas ea propter in hac vita afflictiones exspectare possint, utcunque ab — — maledictione, quam lex minatur, liberentur. Es ist klar, daß diese Androhungen als conditionale (commeruerint) nur die Bedeutung von Warnungen haben, welche sich im Wesentlichen nicht von den Anreizungen unterscheiden, von denen der catechismus maior Puritan. spricht: lex est renatis porro speciali modo utilis, nempe ut inde intelligere possint, quantum Christo debeant, utque adeo inde ad maiorem gratitudinem provocentur. Sie bilden gleichsam den dunkeln Hintergrund der Gnade, auf welchen der Gläubige warnend hingewiesen wird, der aber nicht selbst hereinbricht mit seinen terrores, welche bei den comminationes legis der Concordienformel gerade die Hauptsache sind. — Aber auch selbst in Beziehung auf die Nichtwiedergeborenen oder in der Wiedergeburt Begriffenen wird dem Gesetz die Kraft zur Reue in den reformirten Bekenntnißschriften nirgends zugesprochen, wohl aber in mehreren entschieden bestritten. So beginnt der catechismus Genev. de anno 1545 mit dem Artikel de fide und läßt die poenitentia nachfolgen (a. a. O. S. 139.); der catechismus Palatin. stellt zwar zu Anfang die Frage: „woher erkennst du dein Elend?" und gibt zur Antwort:

„aus dem Gesetz Gottes!" aber die „wahrhaftige Buße" bespricht er erst im dritten Theil als eine Frucht der Dankbarkeit, die aus dem Glauben hervorgeht (a. a. O. S. 397.). Und noch deutlicher erklärt die confess. Helvet. poster. (a. a. O. S. 491): Per poenitentiam autem intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo evangelii et spiritu sancto excitatam fideque vera acceptam (vergl. dagegen die Worte Melanchthon's: fides concipitur in terroribus conscientiae. Apol. III, 21.), qua homo peccator — — agnatam sibi corruptionem — — agnoscit, indem sie auch unter dem verbum evangelii nach dem Zusammenhange der Stelle dasselbe im eigentlichen Sinne als „die frohe Botschaft von der vollbrachten Erlösung" versteht. Mit ausdrücklicher Polemik endlich gegen die Concordienformel behauptet die repetitio Anhaltica, V. (a. a. O. S. 625.), „daß Christus in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünde zu predigen geboten und in suo officio als mediator zur poenitentia rufe", daher gesagt werden müsse, „daß das Evangelium sey proprie loquendo vox promissionis gratiae, simul praedicantis poenitentiam; vergl. auch die sehr bezeichnende verschiedene Auffassung der Reue des Petrus und des filialis timor in der Apologie (a. a. O.) und der confessio Helvet. posterior. (bei Niemeyer S. 491.). — Außer diesen Zeugnissen noch die Dogmatiker derselben Kirche zu hören, wird um so weniger nöthig seyn, als hier füglich Calvin allein für alle übrigen eintreten kann; und er sagt nicht allein (instit. III, 3, 1.): poenitentiam non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet, sondern die entgegengesetzte Behauptung scheint ihm auch aus großer Unkenntniß der Kraft des Glaubens entstanden: quibus autem videtur fidem potius praecedere poenitentia, quam ab ipsa manare vel proferri tanquam fructus ex arbore, nunquam

vis eius fuit cognita (ebendaſ., im Uebrigen vergl. Schweizer, Dogmatik der reformirten Kirche, S. 520 u. 521.)

Zwiſchen dieſe entgegengeſetzten, aber von gleich bedeutenden Autoritäten vertretenen Anſichten über Urſprung und Weſen der Reue geſtellt, würden wir nach dem Bisherigen nicht zweifeln, auf welche Seite wir uns zu ſtellen hätten. Wir würden von der widerſpruchsvollen Anſicht der Concordienformel abſtehen und den reformirten Begriff der Reue, auf den uns die Widerſprüche der Concordienformel indirect führten, als hinreichend verbürgt, in das lutheriſche Syſtem aufnehmen und den lutheriſchen Begriff der poenitentia oder contritio ex lege verbannen. Allein bei näherer Würdigung der Differenz möchte dieß Verfahren bald als übereilt erſcheinen und vielmehr eine Ergänzung, wenn nicht des reformirten Lehrbegriffs durch den lutheriſchen, doch umgekehrt des lutheriſchen durch den reformirten geboten ſeyn.

Zuerſt nämlich dürfen wir nicht überſehen, daß, wenn der reformirte Lehrtypus, die fides der Reue voranzuſchicken, entſchieden vorzieht, er doch wieder der fides eine Form der Reue, „die Erkenntniß des Elends", vorangehen läßt und laſſen mußte. Unter den Symbolen hebt dieſe nothwendige Vorausſetzung der fides am beſtimmteſten der heidelberger Katechismus hervor, wenn er mit der Frage anhebt: „Woraus erkennſt du dein Elend?" und das auf das Geſetz begründete Bewußtſeyn des göttlichen Zornes und der menſchlichen Strafwürdigkeit zum Stützpuncte der weiteren Darlegung des Glaubensinhaltes nimmt. Daß aber auch die Dogmatiker derſelben Kirche keinen anderen Uebergang zur fides machen können, verſteht ſich ſo gewiß von ſelbſt, als nur aus der vorher nachgewieſenen Erlöſungsbedürftigkeit die Nothwendigkeit der Erlöſung ſelbſt begründet werden kann (vergl. übrigens Schweizer a. a. O. §§. 104. und 70 ff.). Iſt alſo dennoch nach reformirter Lehre eine Form

der Reue als dem Glauben nothwendig voraufgehend zu denken, so ergibt sich weiter, daß die Reue, welche die reformirte Kirche als aus der fides hervorgehend zu fassen liebt, eine zweite, von der ersten unterschiedene Gestalt derselben seyn muß. Denn sie setzt schon die Kraft des Glaubens voraus und wird demgemäß so beschrieben, daß man, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt würde (z. B. von Bucer bei Schweizer a. a. O. II. S. 498: poenitentia non absolvitur brevi aliquo momento, sed usque in ultimum vitae terminum extenditur), in ihr leicht den Anfang der durch das ganze Leben fortgehenden Ablegung des alten Menschen erkennen kann. Wenn z. B. Calvin im catech. Genev. ab anno 1545 (bei Niemeyer a. a. O. S. 139.) die poenitentia als odium peccati und amor iustitiae beschreibt, so mag er immer hinzufügen: ex Dei timore profecta; sobald er sie weiter so darstellt: quae nos ad abnegationem usque nostri carnisque mortificationem adducat, ut spiritu Dei regendos nos tradamus ac omnes vitae nostrae actiones ad divinae voluntatis obsequium comparemus, so wird, da der timor Dei durchaus ein Beweggrund des Gläubigen seyn und bleiben kann, in dieser ersten Abkehrung jede spätere enthalten und kein wesentlicher Unterschied derselben von den späteren Reueacten, die der Wiedergeborene aus dem Glauben vollzieht, zu erkennen seyn. Die confessio Helvet. poster. (XIV, a. a. O. S. 491.) will daher, daß der in der Wiedergeburt begriffene Reumüthige gleich die Besserung des ganzen Lebens in seine Gesinnung aufnehme und sofort an dieselbe Hand anlege: cogitans iam sedulo de emendatione et perpetuo innocentiae virtutumque studio, in quo sese omnibus diebus vitae reliquis sancte exerceat. Und noch deutlicher befaßt der heidelberger Katechismus die wahrhaftige Buße unter die „Dankbarkeit" für die Erlösung und erklärt sie ihrem negativen Theile nach als ein Absterben des Menschen, „in

dem wir die Sünde uns lassen von Herzen leid seyn und dieselbe je länger je mehr hassen und fliehen". Die reformirten Dogmatiker unterscheiden daher häufig eine poenitentia legalis von einer poenitentia evangelica oder salutaris und stellen zwischen beide die fides (z. B. Bucer 316., bei Schweizer S. 496: Poenitentia synecdochice dicta est pro contritione, quae est aut legalis aut evangelica; fidem mediam quasi inserimus inter priorem illum dolorem, qui ex agnitione peccatorum s. qui ex lege, et posteriorem, qui est ex evangelio).

Es wäre nun die Frage, ob nicht von dieser Unterscheidung aus für den von der Concordienformel behaupteten tertius usus legis Klarheit zu gewinnen und der oben nachgewiesene Fehler, ohne dem lutherischen System Gewalt anzuthun, durch Ergänzung aus dem reformirten Lehrbegriff beseitigt werden könne. Wir glauben, daß dieß wirklich möglich sey. Wie nämlich, wenn die lutherische Lehrform sich die Unterscheidung einer zwiefachen Art der Reue aneignete, und zwar nicht für die erste, welche die reformirte Lehre legalis nennt, ihren Begriff der poenitentia ex lege aufgebe, aber wohl die zweite, die poenitentia ex fide, in reformirtem Verständniß aufnehme? Was zuerst das Letztere anbetrifft, so ergab sich uns, daß, wenn man nicht in die unlösbaren Widersprüche des besprochenen Artikels der Concordienformel sich verwickeln und nicht eine durchaus verwirrte Vorstellung vom christlichen Leben haben will, wenn dieses einen wirklichen, continuirlichen Fortgang auf dem Grunde der Rechtfertigung und des Glaubens darstellen soll, der Begriff einer Reue aus dem Glauben durchaus unentbehrlich sey. Es kann nun diese einen sehr mannichfaltigen näheren Inhalt haben, der etwa durch diese beiden am meisten auseinanderliegenden Motive: daß der Mensch einmal nur deßhalb bereut, weil ihn Gott nach seiner Gnade in Christo geliebt hat, und das andere Mal, weil er nicht wieder in den Zorn

Gottes oder den Zustand unter dem Gesetz zurückfallen will, — begrenzt wird. Die Reue würde auch im letzteren Falle eine poenitentia ex fide seyn, sobald der Mensch nicht die wirklichen Drohungen des Gesetzes abwartet, oder seine zeitlichen Strafen, sondern sich aus freien Stücken kraft des Glaubens und der erlangten neuen Gnadenkräfte vor Gott schuldig bekennt; denn auch dieß Schuldgefühl würde dann nicht durch die terrores conscientiae ursprünglich verursacht, sondern als ein freiwillig gesuchtes und übernommenes, zu den terrores conscientiae in zweiter Instanz führendes erscheinen. Der Mensch würde nicht sowohl bestraft, als er sich vielmehr selbst bestrafte. Wenn wir die poenitentia ex fide mit Recht so weit ausdehnen können, so berechtigt uns die Concordienformel selbst, diese poenitentia ex fide in ihre Darstellung des christlichen Lebens einschieben zu dürfen. Denn sie verlangt nicht nur überhaupt von dem Wiedergeborenen derartige Selbstzüchtigungen, sondern sie will diese auch gegen den alten Adam angewandt wissen, um deßwillen sie sonst den Gläubigen immer wieder unter den Fluch zurückstößt. So sieht sie z. B. in dem Wort des Apostels, 1 Kor. 9, 27: castigo corpus meum etc. (IV, 19. 6, 9.) das gegen illam rebellem et difficilem carnem nostram zu beobachtende Verfahren angegeben, ebenso in dem anderen Wort, Gal. 5, 24: qui sunt Christi, carnem suam crucifixerunt, immo mortificarunt cum vitiis. Und wenn sie weiter von einem Kampf der Wiedergeborenen mit dem alten Adam (VI, 23. [vergl. Apologie, V, 37.]: et haec fides — per omnem vitam luctatur cum peccato) redet, wenn sie oftmals das exercitium bonorum operum von ihnen verlangt, — — wird nicht die nova obedientia erst dadurch ein exercitium, daß Schwierigkeiten zu überwinden und fehlerhafte Versuche zu verbessern sind, der Kampf nicht dadurch erst ein Kampf, daß es ohne Wunde und ohne drohende Niederlage nicht abgeht, d. h. nicht ohne

Reue? welche aber, da der Menſch ſelbſt oder der Glaube kämpft, ſo lange er den Kampf und die Uebung in dieſer Art, ſich ſelbſt beſtrafend, immer wieder aufnimmt, weſentlich mit den neuen Gnadenkräften und im Glauben vollführt wird, alſo als poenitentia ex fide gedacht werden muß. Auch erklärt die Concordienformel die dem Wiedergeborenen nöthigen exhortationes ex lege ad bona opera nach dem Vorgang der Apologie dahin: facite bona opera, ut perseveretis in vestra — vocatione, ne rursum deficiatis (IV, 10.), welche Warnungen wir, obgleich ſie die Concordienformel dem Geſetz zuſchreibt, als die äußerſte Grenze der evangeliſchen Ermahnungen zu einer poenitentia ex fide anſahen. Die Strafen des Geſetzes ſind ja, ſo lange die Warnungen noch nicht zu Drohungen geworden und der Rückfall noch nicht geſchehen iſt, noch nicht wirklich verhängt oder angekündigt, ſondern nur für den Fall in Ausſicht geſtellt, daß der Glaube und die Gnadengüter nicht die Kraft haben ſollten, den Menſchen in ſeiner Berufung zu bewahren; in Wirklichkeit wird alſo eine Reue auf Grund des Glaubens verlangt, und das Geſetz dient auch hier nur, wenn auch von Seiten ſeiner Strafen, als Erkenntnißquelle (vergl. die conditionalen Drohungen der Repetitio Anhaltina). Nehmen wir noch hinzu, daß die ſpäteren Dogmatiker als die eine Seite der renovatio häufig das deponere veterem hominem nennen, welches weſentlich mit der mortificatio des reformirten Lehrbegriffs zuſammenfällt, ſo thun wir der Concordienformel oder dem lutheriſchen Lehrbegriff überhaupt gewiß keine Gewalt an, wenn wir überall da, wo von der renovatio oder der nova obedientia als Frucht des Glaubens die Rede iſt, die durch das ganze Leben fortgehende poenitentia ex fide als Moment aufgenommen denken, bei der das Geſetz nur auf die Erkenntniß wirkt, der Glaube aber dem Willen die Impulſe gibt. Es iſt nun aber auch weiter klar, daß dieſe durch das ganze Leben fortgehende Reue nirgend-

wo anders als in der regeneratio oder conversio ihren Anfang genommen haben kann und zu den Kräften gehört, mit welchen Gott den Menschen im Glauben beschenkt. Und sagen eben dieß nicht die Dogmatiker der lutherischen Kirche, wenn sie die wirkliche Umwandlung des Menschen, die conversio, in der contritio ex lege nur beginnen, in der fides iustificans sich erst vollenden lassen? (S. Schmidt, Dogmatik der luther. Kirche, S. 351.) Und nicht minder auch die Verfasser der Concordienformel, wenn sie dem Worte Luther's beistimmen (IV, 10.): fides est divinum quoddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo generat, veterem Adamum mortificat? Ja, konnte nur überhaupt die lutherische Kirche eine andere Anschauung haben? Es würde ja ohne diesen Begriff der Reue ganz unmöglich seyn, daß aus der fides iustificans sich nothwendig der neue Gehorsam entwickelte, indem der Punct fehlen würde, in dem der gerechtfertigte Mensch seinen wiedergebornen Willen gegen die Sünde zu bethätigen anfinge. Wir können uns daher nicht wundern, daß die Concordienformel, obgleich sie immer entschieden daran festhält, daß die poenitentia (im engeren Sinne) der fides vorangehe und von dieser zu sondern sey, doch nicht umhin kann, beide wieder gleichzeitig und jene als Moment dieser zu setzen. Denn warum sagt sie III, 26: vera enim contritio praecedit et fides iustificans in iis est, qui vere, non ficte poenitentiam agunt, und ebenso III, 64: quod fides non exsistere possit in eiusmodi homine, qui non vere poenitentiam habeat, nicht egerunt, habuerit, wenn doch die poenitentia „vorangehen" soll. Und wenn sie IV, 15. die fides mortua beschreibt: quae sine poenitentia et sine operibus est, folgt daraus nicht, daß die fides vera cum poenitentia ist, also als Moment diese bei sich hat, gleichwie die bona opera aus ihr folgen? Können wir daher behaupten, daß auch nach lutherischem Lehrbegriff die reformirte poenitentia ex fide in

der conversio selbst ein Moment bilde, wenn sie auch nicht als solche ausdrücklich hervorgehoben ist, und daran die Forderung knüpfen, daß sie als nächster Reflex der iustificatio und als Bindeglied der conversio (im lutherischen Sinne) mit der nova obedientia für sich bestimmt herausgesetzt werde: so wollen wir dagegen doch nicht, daß der Begriff der poenitentia oder contritio ex lege des lutherischen Lehrbegriffes, als ein der fides voraufgehender Act, dem reformirten Lehrtypus zum Opfer gebracht oder in die poenitentia legalis desselben umgestaltet werde. Hierdurch würde der Kernpunct des lutherischen Systems, die iustificatio, berührt und dasselbe in seinen Grundfesten erschüttert werden.

Es ist wohl als ein sicheres Resultat der in neuester Zeit angestellten Untersuchungen über die Principien beider Lehrbegriffe anzusehen, daß, während die iustificatio im reformirten Sinne nur ein Reflex der conversio oder des wirklichen Gnadenstandes ist und im Wesentlichen nur für die innere Gewißheit der Gnade den Ausdruck gibt, sie vielmehr im lutherischen Sinne die erste Stelle einnimmt und die conversio ihren Reflex bildet. Man hat diese Differenz in ihrem Ursprunge zu verfolgen und den Zusammenhang, in dem sie mit der verschiedenen Auffassung beider Lehrbegriffe von der Person Christi, dem Urzustande des Menschen und dem Gottesbegriff stehe, zu ermitteln gesucht. Für unsere Untersuchung genügt es, ihren nächsten Grund und Zusammenhang zu erkennen und in jenen Forschungen nur das bestätigt zu finden, daß es wirklich unmöglich ist, etwas aus dem einen System in das andere hinüberzutragen, wo in diesem sich nicht die nothwendige Stelle ermitteln läßt, und daß insbesondere niemals eine Lehrbestimmung hier oder dort dem Ganzen organisch einverleibt werden darf, die nicht den verschiedenen Begriff der iustificatio unversehrt bestehen läßt. Daß nun die poenitentia ex fide diesem keinen Eintrag thut, in dem Sinne,

in welchem wir ihre Aufnahme in das lutherische System für nothwendig erachten, wird schon daraus einleuchten, daß ihr die iustificatio nach unserer Meinung vorangehen soll, wobei diese nach ihrer lutherischen Fassung so gewiß unversehrt bestehen bleibt, als ja auch aus der iustificatio im lutherischen Sinne die conversio reflectirt und die nova obedientia nothwendig hervorgeht. Wohl aber würde die Umänderung der lutherischen contritio ex lege in die reformirte poenitentia legalis den Rechtfertigungsbegriff der lutherischen Kirche erschüttern, indem eben der nächste Grund des verschiedenen Justificationsbegriffes in der verschiedenen Bestimmung der ihr voraufgehenden Reue zu erkennen ist. Obgleich nämlich, wie oben nachgewiesen, die reformirten Bekenntnißschriften und die reformirte Dogmatik die Nothwendigkeit einer der fides voraufgehenden Reue anerkennen und anerkennen mußten, so stellen sie dieselbe doch, soweit sie als „legalis" aus dem Gesetz hervorgeht, sehr tief. Sie nennen sie tristitia mundi, so weit sie nur legalis ist, und wollen nur die poenitentia ex fide als vera und salutaris gelten lassen, während ganz entgegengesetzt die Concordienformel und mit ihr der kirchliche Lehrbegriff überhaupt wiederholt hervorhebt, daß das Gesetz selbst vera poenitentia (im engeren Sinne) wirke (s. oben), wenn sie auch in hypocrisis oder desperatio ausarten müsse, sobald der Glaube nicht rechtzeitig zu ihr hinzutrete. Demgemäß verlangt der reformirte Lehrtypus, daß zur Erzeugung der wahren Reue von Anfang an ein Analogon des Heilsglaubens, die spes veniae, die poenitentia begleite und sich mit der Wirkung des Gesetzes verschmelze, auf daß jene wahrhaft und heilbringend werde, während die Concordienformel, wie überhaupt die lutherische Dogmatik, wohl auch fordert, daß „das Gesetz vom heiligen Geist erleuchtet werde", oder daß „Christus das Gesetz handhabe", damit nicht hypocrisis entstehe, aber, wie wir oben gesehen, unter dem Einfluß, welchen das Evangelium

auf das Gesetz ausüben soll, nichts Anderes versteht, als die Verschärfung, Verinnerlichung oder umfassendere Auslegung desselben, wobei es in seiner Eigenthümlichkeit als Gesetz nicht bloß bewahrt, sondern erst in vollem Maß zur Geltung kommt. Wenn sie nun aus dieser Aufrichtung des Gesetzes die vera contritio ableitet, so sieht sie damit die gratia als dem Gesetz immanent an, während diese nach reformirtem Lehrbegriff als gratia praeveniens von anderswoher hinzutreten muß. Daher ist auch die reine lutherische Lehre in Betreff der wahren contritio damit zufrieden, daß der Mensch, seine Sünden erkennend, den Zorn Gottes empfinde und sie demgemäß verabscheue und nach Hülfe und Trost verlange, daß also der Mensch überhaupt seine Schuld erkenne, woraus sich sowohl die Verabscheuung seiner Sünden als das Verlangen nach Trost ergibt. Aber nach den Motiven dieses Schuldgefühls forscht sie nicht weiter, nach dem Vorgang Melanchthon's (s. oben Apologie V, 9. und vgl. auch V, 29: de contritione praecidimus illas otiosas et infinitas disputationes, quando ex dilectione Dei, quando ex timore poenae doleamus), und ebenso wenig über den Grad und die „Reinheit" des Verlangens. Es wird vielmehr von dem zur Bekehrung sich anschickenden Menschen in der contritio zunächst nur ein desiderium legale et paedagogicum medici probatissimi s. liberatoris benignissimi et potentissimi gefordert (s. Schmidt a. a. O. 1. Aufl. S. 359.), wie solches aus dem Gesetz allein hervorgehen kann. So bleibt auch die Apologie und die Augustana bei den terrores incussi conscientiae agnito peccato, bei dem Schuldgefühl, stehen. Ganz anders die reformirte Lehre. Sie stellt, weil die poenitentia ex lege als legalis an und für sich ihr nur tristitia mundi ist, nicht nur den göttlichen Zorn als Motiv des Schuldgefühls zurück und hebt überwiegend die Verabscheuung der Sünde um ihrer selbst willen hervor (vergl. hierüber Schweizer a. a. O. Bd. 2. S. 93.),

sondern das Schuldgefühl, welches der Mittelpunct der contritio im lutherischen Sinne ist, wird von ihr dahin erweitert oder gesteigert, daß „der Mensch sich selbst hasse, jedes Vertrauen auf sich selbst verliere, sich selbst absterbe und an sich selbst verzweifle" (s. Schweizer a. a. O. Bd. 2. S. 97 ff.). Diese Anforderungen überschreiten den reinen Begriff der Schuld und umfassen den negativen Theil der durch das ganze Leben fortgehenden poenitentia oder der renovatio, und die lutherischen Dogmatiker würden die Kraft, sie zu erfüllen, erst dem gerechtfertigten Menschen zuschreiben, sie aber nimmer als Bedingung der iustificatio dieser voraufgehen lassen. Wer sieht nun aber nicht, daß die verschiedenen Auffassungen der poenitentia aufs innigste mit dem abweichenden Justificationsbegriffe zusammenhängen? Weil es dem reformirten Lehrbegriffe darum zu thun ist, den Weg in den Stand der Gnade überhaupt, als der Vereinigung und Lebensgemeinschaft mit Christo, zu zeigen, und nicht zur Sündenvergebung und adoptio (forensis im lutherischen Sinne, daher, als nur im Glauben ergriffen, verschieden von der reformirten unio des Glaubens mit Christo) allein, so muß er auch den dieser unio des Glaubens voraufgehenden Zustand als den vollkommenen Zustand der reinen Empfänglichkeit für alle Gnaden des Evangelii überhaupt beschreiben. Und umgekehrt kann der lutherische Lehrbegriff mit dem aufrichtigen Schuldgefühl zufrieden seyn, weil nach ihm das Evangelium zunächst als „Trost" in das Leben des Sünders eintritt und in der iustificatio als der Sündenvergebung in der Art culminirt, daß erst, nachdem diese im Glauben ergriffen und weiter die Sacramente ihre Wirksamkeit entfalten, ein Gnadenstand, wie ihn der reformirte Lehrbegriff in den Anfang setzt, erzielt werden kann.

Nachdem wir diesen Zusammenhang der poenitentia mit dem die ganzen Systeme beherrschenden Justificationsbegriff erkannt haben, wollen wir nicht weiter untersuchen,

welcher Auffassung der poenitentia ex lege der Vorzug zu geben sey. Es sey uns genug, daß wir aus ihm die Gewißheit gewonnen haben, daß wir unmöglich dem lutherischen Systeme seine contritio ex lege (als erstes Moment der conversio) nehmen und ihr den reformirten Begriff der poenitentia ex fide substituiren können, — was freilich von streng Confessionellen in unseren Tagen häufig geschieht — ohne es in seinen innersten Fugen zu erschüttern. Die symbolischen Bestimmungen der Apologie und Augustana und auch die dahin gehörigen, auf die contritio der Nichtwiedergeborenen sich beziehenden der Concordienformel werden daher so lange unangefochten gelten müssen, als dem lutherischen Lehrbegriffe in seinem Unterschiede vom reformirten Gültigkeit zugestanden wird.

Aber wird die contritio ex lege nicht dann auch für die Wiedergeborenen ihre Bedeutung behalten, für welche wir, so lange (nicht quatenus) sie den Namen verdienen, nur von der poenitentia ex fide etwas wissen wollten? Denn was in der Wiedergeburt Grund legend mitwirkt, kann auch in der aus jener hervorgehenden renovatio nicht völlig verleugnet werden? Gewiß! Es ist auch unsere Meinung, daß die contritio ex lege im späteren Leben der Gläubigen ihre Grund legende Bedeutung behalte; nur nicht soll sie schon deßhalb wieder hervortreten, weil oder inwieweit der alte Adam auch in den Wiedergeborenen noch vorhanden ist, auch nicht so oft quoties renati delinquunt oder remissiores und negligentiores (s. oben) sich zeigen, sondern ihre fortgehende Geltung besteht darin, daß die Gläubigen aus dem Gnadenstande wieder herausfallen und denselben durch sie wieder erneuern können, — was nach dem reformirten Systeme bekanntlich eine Unmöglichkeit ist —, daher sie immer wieder, aber auch nur dann, auftreten wird, so oft die Gläubigen Ungläubige geworden sind. Dieser Rückfall ist aber nicht aus der Art der Sünde zu bestimmen, auch nicht nach dem Begriffe des

peccatum mortale der lutherischen Dogmatiker, sondern nur nach der Kraft oder der Unkräftigkeit der poenitentia ex fide. So lange der Glaube des Menschen noch die Kraft hat, ihn auf Grund seiner Motive zur Reue und Selbstbestrafung zu führen, brauchen offenbar die comminationes legis nicht einzutreten, und sie dürfen es nicht, weil der Gläubige durch seine Reue beweist, daß er noch im rechtfertigenden Glauben steht. Das Gesetz hat mit seinen Impulsen, seinem Fluch und seinem Zwang erst dann seine Stelle, wenn jene Reue ausbleibt; aber dann sind seine Drohungen auch keine Schein-Drohungen oder mit den bloßen Warnungen oder exhortationes gleichzustellen, sondern der Mensch steht wirklich wieder unter dem Gesetz und muß durch Zwang und Furcht die contritio ex lege suchen, um von Neuem zum Glauben zurückgeführt zu werden.

Es wird klar seyn, daß auf diese Weise sowohl die Widersprüche zwischen Gesetz und Gnadenstand, zwischen dem alten Adam, dem inwendigen Menschen und der Person des Gläubigen vermieden sind, in welche die Concordienformel sich unlösbar verwickelt, als auch daß das Leben des Wiedergeborenen dadurch dem bei der Ansicht der Concordienformel unvermeidlichen Schwanken zwischen Zorn und Gnade und den verderblichen Folgen desselben entnommen ist. Daher glauben wir, um noch einmal das Resultat unserer Beurtheilung zusammenzufassen, daß zwar, so lange überhaupt der Justificationsbegriff des lutherischen Lehrbegriffs und dieser selbst Geltung hat, die contritio ex lege als erstes Moment der conversio im lutherischen Sinn ihre Stelle behalten muß, daß aber in das lutherische System, nach dem Vorgang des reformirten, die dogmatische Bestimmung der poenitentia ex fide, als Folge der iustificatio und als begründet in der conversio und von dieser aus durch das ganze Leben des Wiedergeborenen fortgehend, aufgenommen werden könne und müsse.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Weissagung des Malachias über die Reihenfolge der Päpste.

Von

Hermann Weingarten in Berlin.

In Zeiten, wo eine neue mächtige Entwickelung in der Kirche sich vorbereitete, hat es an Solchen nie gefehlt, die, von dem ersten Wehen des Geistes ergriffen, seine Propheten wurden. So, als im Mittelalter ein vollkommener Verfall oder eine durchgreifende Reformation als nothwendige Folge der kirchlichen Zustände erschien, und von allen Seiten ernste Mahnungen gehört wurden. Dem Verderben Einhalt zu thun, gestaltete sich in einzelnen Erregteren das Bild, welches ihnen die Kirche darbot, zu dunkeln Visionen, die den nahen Umsturz der Hierarchie verkündeten, aber die Kraft des Glaubens und der Sehnsucht ließ auch das Ideal eines vollendeten Gottesreiches schauen. In Visionen und Allegorien hatte schon die heil. Hildegard ein Strafgericht Gottes zur Reinigung der Kirche verkündet; mit tieferem Ernst und mit geistvollem Blicke in das Geheimniß der Geschichte des Reiches Gottes verkündete der Abt Joachim den Untergang der Kirche, aber auch ihre Erneuerung im bevorstehenden Zeitalter des heiligen Geistes. Seine Hoffnungen, die er auf asketische Frömmigkeit und sich vertiefende Beschaulichkeit der Mönche gestellt hatte, stärkten den Muth der Spiritualen unter den Schülern des

heiligen Franciscus in ihrem Kampfe gegen die Reichthümer und die Schrecken der Hierarchie; aber wenn auch ihre Prophezeiung von dem Eintritt eines neuen, ewigen Evangeliums ohne Erfolg vorübergegangen war, so blieb doch der Geist, der jene Weissagungen eingegeben hatte. Wenn die unmittelbaren Nachfolger des Abts von Floris nur einzelne Päpste für unwürdig geachtet hatten ihres großen apostolischen Vorfahren, so geschah es naturgemäß, daß, je mehr das Unheil von Rom selbst ausging, der Gegensatz auch zur Verwerfung des Papstthums selbst sich steigerte, und mitten aus der römischen Kirche und von einem ihrer Bischöfe wurde eine Weissagung gehört, welche die Last der Verwüstung auf Rom, als das neue Babel, die Stadt des Antichrists und des falschen Propheten, legte a).

Aber auch von Solchen gingen Prophezeiungen aus, die, nicht vom Geiste getrieben, in oft abgeschmackter Weise die Gedanken jener Seher auf bestimmte einzelne Verhältnisse übertrugen, in der Lust, mit dem leicht zu erwerbenden Ruhme eines Propheten sich zu schmücken. Die Armuth des Inhalts sollte durch geheimnißvolle Dunkelheit der Worte, durch mystische und astrologische Zeichen ersetzt und verdeckt werden, jene hochgeachteten Männer, denen sie zugeschrieben wurden, ihnen zur Empfehlung dienen. Besonders Weissagungen über die Geschicke des Papstthums, die Reihe der noch zukünftigen Päpste, konnten auf die Theilnahme der Neugierde in einer Zeit rechnen, wo die Völker durch die Frage bewegt wurden, ob des Papstes oder der Kirche Macht höher und beständiger sey. Die Weissagungen, die uns aus dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert unter dem Namen des Joachim von Floris, des Anselmus Marsicanus, des Zauberers Merlin u. A.

---

a) Onus ecclesiae (wahrscheinlich vom Bischof von Chiemsee im Salzburgischen). Landshut, 1524. — Vergl. E. Schwarz in den gelzer'schen protest. Monatsblättern, Februarheft 1853. S. 210.

überliefert sind a), verkünden in absichtlich zweideutigen, hieroglyphenähnlichen Bezeichnungen eine kürzere oder längere Reihe von Päpsten, diese als Urheber des Verderbens oder des Heiles. Zuweilen war die Stellung dieser Prophezeiungen zum Papstthum zweifelhaft, ihre Bedeutung für dasselbe im günstigsten Falle nur gering; und wenn auch der apokalyptischen Metaphysik des frommen Nicolaus von Cusa der Papst als das Abbild der Einheit Christi und des Vaters erschien, so hatte doch auch er eine Zeit in Aussicht gestellt, wenn schon erst nach Jahrhunderten, wo nicht mehr ein Nachfolger Petri zwischen Christus und seiner Gemeinde stehen würde. Durch die Reformation schien diese Zeit näher gerückt zu seyn, der Fall des Papstthums in kurzer Zeit erfolgen zu müssen.

Aber der neuen Kräftigung der Hierarchie gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts ging auch eine Weissagung zur Seite, welche das Ende des Papstthums mit dem der Welt verband und beides in weite Ferne rückte. Sie galt für ein Werk des Erzbischofs von Armagh, Malachias, eines berühmten Freundes des heil. Bernhard b). Mehr als siebzig Päpste waren seit ihrer angeblichen Abfassungszeit vorübergegangen, und daß sie alle so treffend vorherbezeichnet waren, verlieh auch dem noch unerfüllten Theile der Weissagung Glauben. Daß nur kurze, zweideutige Sinnbilder in den Weissagungen enthalten waren, schien nicht nur dem Charakter aller Weissagung angemessen, sondern noch besonders dadurch gerechtfertigt, daß sie

---

a) Vieles davon in den lectiones memorabiles von Wolff, Tom. II., und „vaticinia seu praedictiones illustrium virorum de successionibus pontificum Rom. cum declaratione H. Ioannini. Lat. et Ital. Ven. 1600." Dahin gehören auch die sogenannten vaticinia des Rabanus, des Dandalus, Telophorus u. A.

b) S. Bernardus, lib. de vita et rebus gest. S. Malachiae. — Sermones duo in transitu Mal. (Opp. ed. Antw. 1622.) Cf. Fabricius, Bibl. med. et inf. latin. Tom. V. s. v. Malach.

dem Malachias während der Eile und Unruhe einer Fahrt nach Rom geoffenbart worden waren, ihm ein reicher Lohn für die treue Ehrfurcht, die er während seines ganzen Lebens dem Papste bewiesen hatte. Denn nichts Höheres hatte der heil. Malachias gekannt, als dem Statthalter Christi und in ihm dem Herrn der Kirche zu dienen. Er stammte aus einem vornehmen irischen Geschlechte, seine Eltern hatten ihn zum Ritter bestimmt, er aber sich schon als Jüngling dem Orden des heiligen Benedict geweiht und, wie dieser, ein Leben in der Zurückgezogenheit eines Einsiedlers erwählt. Als der Ruf seiner Frömmigkeit und seiner Wunder sich schnell verbreitet hatte, sollte er zum Diakonus geweiht werden, aber lange und heftig sträubte er sich, dem versuchungsvollen Treiben der Welt zu nahen. Bald wurde er Bischof des Klosters von Connor, aber, zum Erzbischof von Armagh und Metropolitan von Irland ersehen, verbarg er sich während dreier Jahre in Klöstern und Höhlen, und erst als das Erzbisthum in Gefahr war, eine Beute gewaltthätiger Ritter zu werden, ließ er sich mit der hohen Ehre bekleiden. Er brachte sein Leben in Enthaltsamkeit und Bußübungen zu, er übte strenge Kirchenzucht, aber der Armen und Kranken nahm er sich liebevoll an, und wunderbare Heilungen wurden von ihm gerühmt. Sein sehnlicher Wunsch war gewesen, den heiligen Vater in Rom zu sehen. Innocenz II. rief ihn zu sich und ehrte ihn mit dem Pallium. Auf der Rückreise in sein Vaterland besuchte er den heil. Bernhard in Clairvaux; beide wurden durch innige Freundschaft verbunden, und der heil. Malachias legte das Gelübde als Cistercienser ab. Als er nach Irland zurückgekehrt war, sehnte er sich nach der Einsamkeit und dem Frieden seines früheren Lebens; er entsagte dem Erzbisthum; noch einmal wollte er nach Rom wallfahren und dann in der Ruhe des Klosters seine Tage beenden. Aber früher, als er gedacht, kam er zur Ruhe; auf seinem Pilgerzuge starb er in den Armen des heiligen

Bernhard (1148). Der Wunsch war erfüllt, den er einst vor seinen Freunden ausgesprochen. Als diese ihn gefragt hatten, wo, wenn ihm die Wahl gelassen wäre, er den letzten Tag seines Lebens zubringen möchte, antwortete er: wenn ich im Vaterlande bleiben soll, am liebsten, wo ich mit unserem Apostel auferstehen kann (er meinte den heil. Patricius), wenn aber in der Fremde, so habe ich Clairvaux erwählt. In der Rede, mit welcher Bernhard das Andenken seines Freundes ehrte, rühmt er auch, daß ihm die Gabe der Visionen und der Prophetie verliehen war; aber erst gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts erschien die Weissagung, die seinen Namen trägt a). Der Benedictiner Arnold Wion hatte sie in seine Ordensgeschichte aufgenommen b), aber lakonisch nur dieß von ihr gesagt: Scripsisse fertur S. Mal. nonnulla opuscula, de quibus nihil hactenus vidi, praeter quandam prophetiam de summis pontificibus, quae, quia brevis est et nondum, quod sciam, excusa et a multis desiderata, hic a me apposita est. Doch muß das Verlangen nach ihr nicht zu groß gewesen und die Bedeutung, welche sie für das Papstthum haben konnte, nicht sogleich erkannt worden seyn; denn in dem deutschen Auszuge, der von jenem lignum vitae erschien c), ist sie ausgelassen. Aber sobald sie bekannter wurde, erhob sich auch der Gegensatz zunächst von kathol. Seite, doch nach der Weise mönchischer Polemik nicht aus inneren oder historischen Gründen, sondern aus dogmatischen Voraussetzungen (Mark. 13, 22.). Es erschien zweifelhaft, ob Gott in einer Weissagung, durch welche die freie Wahl des Cardinalcollegiums eingeschränkt werde, dem

a) Fabricius l. c. Walch, biblioth. theol. Ienae, 1757 sq. III, 555.

b) Lignum vitae, ornamentum et decus ecclesiae. Ven. 1595. I. p. 307.

c) Lign. vitae, in die teutsche Sprache gebracht durch F. Carl. Stengelium. Augspurg 1607.

Erzbischof von Armagh das geoffenbart habe, was er den Engeln und dem Sohne verweigert [a]). Der Gehalt der Weissagungen erschien zu unbedeutend und ihres angeblichen Urhebers unwürdig [b]), und gegen sie sprach die geringe Bezeugung, welche sie von den Irländern selbst erhielten, die doch sonst eifrig genug die Wunder und Weissagungen ihrer Landsleute priesen [c]). Aber den Benedictinern galt es als Ehrensache, dem Ordensbruder den guten Namen und dem Orden den Ruhm zu bewahren, dem Papstthum ein werthvolles Geschenk überreicht zu haben; sie waren überzeugt, daß Malachias nicht aus menschlichem Antriebe, sondern unterstützt vom göttlichen Geiste, jene irrthumsfreien Prophezeiungen aufgezeichnet habe [d]), und bei der Neigung der Menschen, Geheimnißvolles lieber zu glauben als zu prüfen, konnte durch die auftauchenden Zweifel die päpstliche Anerkennung [e]) und die lobpreisende Bewunderung [f])

a) Franz Carrière, Franciscanermönch), in den digestis chronol. pontif. Cöln 1629.

b) Mauriquez, annales Cistercienses. Lyon 1642. — Papenbroch in propylaeum ad act. Sanct. Maii. Antw. 1685.

c) Fr. Menetrier, refutation des propheties faussement attribuées à S. M. Paris 1689. 4. Cf. act. erud. Lips. 1691. p. 312.

d) Chrys. Henriquez in fascic. S. Cisterc. Bruxell. 1623. — Thom. Messingham, florilegium S. Hiberniae. — Rob. Rusca, praeconia Cisterciensia. — Gabr. Bucelin, histor. univers. nucleus. Augsp. 1659. — Reductio analytica doctrinae d. Thomae. Paris. 1659. — Profetia veridica di tutti i sommi Pontefici, fatta da S. M. Ven. 1670 (p. 13: prego tutti quelli che leggerano, à reflettere con quanta proprietà convengono, ciasuno al suo pontefice, e pensino se questa sia opera d'ingegno humano, ò pure di spirito celeste). — Petrus Petitus, phil. et med. Parisiensis, de Sibylla libri III. Lips. 1686. p. 347 sq. und Andere.

e) Die Denkmünze, welche Alexander VIII. schlagen ließ, die Bußübungen des heil. Bruno darstellend, bezog man auf sein Symbolum beim Malachias: poenitentia gloriosa. Vergl. Monatl. Unterr. (S. 861 ꝛc.).

f) Verdeutschtes cistertium bistertium oder Cistercienser-Ordenshistorie.

nicht verhindert werden, die bald dem Werke zu Theil wurde. Auch protestantische Theologen stimmten ein in diese Anerkennung; denn das günstige Vorurtheil, welches die antikatholischen Weissagungen des Joachim u. A. für echt erklärte, beschützte auch die des Malachias, welche jenen gleichgestellt wurden, um so mehr, da auch sie manches den Päpsten Nachtheiliges zu enthalten schienen und in ihrem eschatologischen Theile für übereinstimmend mit der Lehre der lutherischen Theologie angesehen wurden a). Selbst Joh. Albr. Bengel betrachtete die Weissagung, in der er seine apokalyptischen Anschauungen wiederfand, als ein aus rarer Einsicht in das prophetische Wort hervorgegangenes, dem Malachias nicht fremdes Zeugniß der Wahrheit aus dem Papstthume und gegen dasselbe, welches mit der Zahl der geweissagten Päpste, als der des Thieres in der Offenbarung, den Papst als den Antichristen bezeichne b). Bengel hatte den Antheil des Malachias unbestimmt gelassen, seinen Schülern war er für das ganze Werk unzweifelhaft

---

Prag 1708. S. 219: „wie auch die geheimnißvollen Prophezeiungen, welche der mit dem Geist Gottes erfüllte Erzbischof Malachias zur Zeit des h. Bernard herausgegeben, über welche verdunkelten Sinnbilder zeithero die scharfsinnigen ingenia mit so manchen schönen Gedanken sich herausgelassen."

a) Samuel. Andreae diss. de succ. pont. Rom. secundum praedict. Mal. Marpurg. 1677. 4. — Monatl. Unterr. einiger guten Freunde. L. 1691. S. 811 f. — Heidegger, hist. papat. Francof. 1695. p. 565. — I. I. Pfitzer, diss. de Mal. proph. pont. Altdorf. 1706. — Crüger, comment. hist. Wittb. 1723.

b) J. A. B., erklärte Offenbarung Joh. Stuttg. 1773. S. 1142 f. 1155: „Deswegen wird es nicht zu kühn sein, wenn wir vermuthen, es sei eine von Merlins oder dessen Zeiten [nach B. im 5ten Jahrhundert] vorhanden gewesene anzeige künftiger elender begegnisse in Mal. Hände gekommen, und durch ihn in Italien und Frankreich gebracht worden, worauf die devisen nach und nach vermehret und in diese Form gegossen und dem Mal. zugeschrieben worden sein. Von einer so gar dunkeln und versunkenen Sache lässet sich nichts gewisses setzen, aber es ist billig, daß man eine weitere

geworden a). Dem Gedächtniß der römischen Kirche scheinen die Weissagungen auch jetzt noch nicht entschwunden zu seyn; Gfcörer wenigstens versichert, daß sie auch jetzt noch bei jeder Papstwahl wie eine Art Orakel angesehen werden. Von protestantischen Theologen wurde ihrer wenig gedacht. Gfrörer b), der sie zuletzt veröffentlicht hat, hielt sie für unecht, ohne über ihren Ursprung und ihre Erklärung Bestimmtes oder Neues zu sagen. D. Hase c) sah sie als ein Zeugniß an, daß auch in ihrer wahrscheinlichen Entstehungszeit der großen Concilien, wo die fromme Scheu vor dem Stellvertreter Gottes auf Erden tief verletzt war, doch die Nothwendigkeit eines Papstes zur Einheit und Regierung der Kirche in der herrschenden Meinung unangetastet geblieben sey; für D. Guericke d) dagegen steht ihr Ursprung als ein Werk des heil. Malachias in schwerer Zeit der Kirche fest.

Untersuchung anstelle. Denn wann der Adler, der weh, weh, weh geschrien, sich auch auf der Erden sollte haben hören lassen, so möchte man ihn auf diesem Wege entdecken" u. s. w.

a) Europäischer Staatswahrsager. Bremen 1755. S. 34: „Durch dieses sonderbare, uralte Prognosticon scheint allerdings die göttliche Weisheit zum Christenvolke etwas Wichtiges und Wahrhaft prophetisches geredet zu haben, als ob der mit Malachia im A. T. aufhörende Geist der Weissagung durch diesen neuen engelländischen Malachias habe wieder ein wenig Licht senden wollen, gleich einer dunkel brennenden Lampe, bis der rechte Tag (Lutheri) heraufgezogen sein werde."

b) In seinen prophetae veteres pseudepigraphi. Stuttg. 1840. praef. p. XIV. et 433 sq. — Der Text der gfrörerschen Ausgabe ist im Ganzen richtig, von der ursprünglichen Lesart abweichend nur im vat. XIII., wo exiet, nicht exibit zu lesen ist; vat. LXVIII. muß es heißen: frumentum flocidum, nicht flaccidum; im letzten Symbol nicht: in persecutione extrema S. Romanae ecclesiae Petrus II. sedebit, sondern: in extrema persecutione S. R. ecclesia sedebit. — Petrus II. qui pascet etc.

c) Lehrbuch der Kirchengeschichte. 7. Aufl. L. 1854. S. 317.

d) Handbuch der Kirchengeschichte. 7. Aufl. Halle 1850. Bd. 2.

Es wird nach der neuesten Ausgabe des Textes nicht nöthig seyn, die ganze Reihe der Weissagungen hier vorzuführen; einzelne Beispiele werden zu ihrer Charakterisirung genügen. In 111 kurzen Stichwörtern werden 111 Päpste von der Zeit des Malachias an bis zum Ende der Tage geweissagt. Das Vaticinium beginnt mit Cölestin II. (1143), dessen Symbol „ex castro Tiberis" lautet, weil er, ein Tusker, in einem Castell bei Typhernum an der Tiber geboren wor. Sein Nachfolger, Lucius II., wird als „inimicus expulsus" bezeichnet, in latein. Uebertragung seines Familiennamens Caccianemico (caccia die Jagd, nemico der Feind), allerdings auch mit der Hindeutung darauf, daß das römische Volk diesen Papst als einen Feind mit Pflastersteinen ausgetrieben und getödtet hat. Aber fast sämmtliche Weissagungen auf die dem Propheten schon in der Vergangenheit liegenden Päpste beschränken sich auf irgend eine freilich genau zutreffende Aeußerlichkeit. Von einem Kirchenfürsten wie Innocenz III. schaute der Prophet nur so viel, um ihn als „comes signatus" zu bezeichnen; er war dem Grafenhause der Conti entsprossen, welches in Segni reiche Besitzungen hatte. „Avis Ostiensis" wird Gregor IX. genannt, der Cardinalbischof von Ostia, der in seinem Wappen einen Adler führte. Die ganze Geistlosigkeit dieser Prophetie tritt in Charakteristiken hervor wie Urban VI.: „Hierusalem Campaniae"; er stammte aus Campanien und war unter Alexander VI. Patriarch von Jerusalem gewesen; Pius II. (Aeneas Sylvius): „de capra et albergo"; er war einst Secretär der Cardinäle Capranica und Albergati; Leo X., dessen Freude an weltlicher Lust und Bildung wohl nie durch den Gedanken eines Märtyrerthums, wie das des heil. Laurentius, getrübt worden ist, trägt das Symbol dieses Schutzheiligen seines Vaters Lorenzo Medici: „de craticula Politiana" (Leo X. war in seiner Jugend ein Schüler des Angelus Politianus); Hadrian VI. war ein redlicher, friedfertiger Gelehrter, zu

einem „leo Florentius" hat ihn der Seher nur gemacht, weil er, der Sohn eines Niederländers Florentinus, einen Löwen im Wappen führte.

Dieß genug zur Charakterisirung der Weissagung. Es mag mit ihr schon Manchem ergangen seyn wie dem Wanderer, dem in der Wüste das Trugbild eines Sees mit reizenden Ufern sich spiegelt, aber wenn er näher kommt, findet er nur den einförmig traurigen Anblick dürren Sandes. Man erwartet irgend eine tiefere Charakteristik, man meint, mit jenen geheimnißreichen Zauberformeln ein Bild des Papstes heraufbeschwören zu können, aber man findet nur hochtönende Worte, keine Gedanken. Die Wappen, welche die Päpste geführt, die Namen, welche ihre Familie trägt, die Titel, die sie als Cardinäle gehabt, müssen zu ihrer Charakterisirung hinreichen; auf Eigenthümlichkeiten ihres Charakters, ihrer Verhältnisse, ihrer Handlungen wird fast nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen. Dennoch ein seltsames Spiel des Zufalls hat die Weissagungen begünstigt und die Enthüllung des Betrugs verspätet, daß auch von den Symbolen, die auf eine unbestreitbar spätere Zeit als die der Abfassung sich beziehen, einzelne eingetroffen sind. So, wenn von Gregor XI. (1621), der am Vorabend einer blutigen Zeit die dreifache Krone trug, gesagt wird „de tribulatione pacis", oder wenn Alexander's VIII. Symbol lautet „custos montium", auf dessen sechs Berge, die er in seinem Wappen führte, die Tochter Gustav Adolph's das Sprüchwort anwandte: „parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. In Wahrheit ein peregrinus apostolicus ist Pius VI. gewesen; zweimal ist er über die Alpen gegangen, das erste Mal ein Bittender ohne Erfolg, das andere Mal ein Gefangener, und in apostolischer Armuth ist er in der Fremde gestorben. Von Gregor XVI. mag gesagt werden, daß er aus den Bädern Etruriens (de balneis Etruriae) zum Sessel Petri gestiegen sey, da das Kloster seines Ordens,

Camaldoli, aus dem er hervorgegangen, in Etrurien gelegen ist, und auch Pius IX. (crux de cruce) hat das Kreuz Christi und sein eigenes zu tragen gelernt. Aber andere Symbole hat die Geschichte mit grausamer Ironie beschämt. Clemens XII. war ein blinder, altersschwacher Greis, sein Bild ist eine columna excelsa; Benedict XIV. trägt das Symbol „animal rurale", ein Mann von feiner, gelehrter Bildung und edler Sitte; Pius VII. hatte wohl von einem räuberischen Adler zu leiden, aber er selbst wird als „aquila rapax" höchst unbillig bezeichnet. Mit wenigen Ausnahmen sind die Weissagungen bis zu Clemens VIII. (1592) individuell, bestimmt, mit der Geschichte übereinstimmend, wenn auch abgeschmackt, die späteren dagegen zwar ebenso geheimnißvoll, aber allgemeiner, unbestimmter, und nur einige wenige zutreffend. Ein Beispiel dieser unbestimmten Haltung mögen die Symbole der uns noch bevorstehenden elf Päpste geben: lumen in coelo; ignis ardens; religio depopulata; fides intrepida; pastor angelicus; pastor et nauta; flos florum; de medietate lunae; de labore solis; gloria olivae. In persecutione extrema S. R. ecclesia sedebit. Petrus II. Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus, quibus transactis civitas septicollis diruetur et iudex tremendus iudicabit populum suum.

Wer die Frage, ob der heil. Malachias der Verfasser jener Weissagung sey, bejahen wollte, müßte mit einigen Katholiken an eine unmittelbare Inspiration derselben glauben, wobei nur räthselhaft bliebe, daß über die spätere Zeit dem Seher nichts Bestimmtes geoffenbart worden sey. Aber der einzige Grund, weßhalb man jenes Machwerk dem Erzbischof von Armagh zugeschrieben hat, ist, daß ein Mönch am Ende des sechzehnten Jahrhunderts ohne allen Grund es ihm aufgebürdet. Denn wenn auch der Abt von Clairvaux die prophetische Begabung des Freundes rühmt, so bekunden doch die Beispiele, deren er gedenkt, nur die Gabe

der Menschenkenntniß und eine zuweilen enthusiastische Frömmigkeit (opp. ed. Antw. p. 1953 sq.); nirgends erwähnt er einer bestimmten schriftlichen Weissagung, die jenen zum Verfasser habe a), und Thatsache ist, daß vor dem ersten Herausgeber kein Schriftsteller jener Weissagungen gedenkt. Nach dem Charakter derselben kann ihre Entstehung gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts nicht bezweifelt werden, einzelne Symbole lassen auf die italienische Sprache ihres Verfassers schließen b); sonach sind sie wahrscheinlich auf italienischem Boden entsprossen. In dem im Jahre 1590 abgehaltenen, ziemlich langwierigen Conclave, aus dem Gregor XIV. hervorging, war der älteste der Cardinäle der Erzbischof von Orvieto, Simoncelli; das Anklingen von Orvieto (urbs vetus) an das betreffende Symbol der Weissagung: ex antiquitate urbis, legte die Vermuthung nahe (Menetrier a. a. O.), ein Client des sonst bei der Wahl freilich nirgends erwähnten Simoncelli habe jene Prophezeiung in der Absicht verfaßt, die Cardinäle durch die Devise des zu erwählenden Papstes, als durch ein gottgegebenes Zeichen, auf die Wahl seines Gön-

a) Man müßte denn mit einigen Auslegern, wie Krüger, dieß daraus schließen wollen, daß bei der Leichenfeier des Malachias der heilige Bernhard „formam mutavit orationis et collectam intulit, quae ad sanctorum pontificum celebritates futuras, non ad commendationes mortuorum pertinet, gratias deo pro vaticiniis persoluturus"! Der Annahme einer Fortführung eines ursprünglich kürzeren Vaticiniums des Malachias durch Interpolation (Bengel u. A.) steht jenes Stillschweigen aller Auctoritäten über eine Weissagung des Malachias entgegen, abgesehen davon, daß gar keine Spuren verschiedener Redactionen sich finden und der Antheil des Malachias auf zwei oder drei Symbole beschränkt werden müßte.

b) So wird einmal gesagt: de fessis Aquitanicis, statt: de fasciis Aquitanicis; Clemens VII. Charakteristik, der die sechs Bälle (pilole) des medicäischen Wappens führte, lautet: flos pilei aegri, trotzdem, daß pilei „Filz" heißt und mit pilae nur verwechselt ist durch den Gleichklang des pilole mit pilei.

ners hinzuleiten. In früheren Zeiten wäre eine solche Art der Einwirkung denkbar gewesen, allein in politisch so aufgeregter Zeit und bei einem Conclave, für welches nur die Interessen der spanisch-hierarchischen oder französisch-freisinnigeren Partei maßgebend waren a), konnte eine Erkenntniß nicht schwer seyn, welche etwas so Geistloses, wie jene Prophetie, als vergeblich erscheinen ließ, und um wirksam zu seyn, hätte sie schon weit verbreitet seyn müssen.

Auf richtigere Spur scheint eine Notiz Wion's zu führen. Er hatte die Prophezeiung zugleich mit einer kurzen Erklärung der Symbole bis Urban VII. (1590) veröffentlicht und diese Interpretation dem gelehrten Verfasser einer Geschichte der Päpste, dem Dominicaner Alphons Chacon (Ciacconius) zugeschrieben b). Wäre jene Angabe Wion's begründet, so würde sich eine Abfassung des Vaticiniums vor dem J. 1590 ergeben. Allein wenn sie schon dadurch zweifelhaft wird, daß Ciacconius bei der öftern Erwähnung des Malachias als eines durch mancherlei Wunder bewährten apostolischen Mannes (I, 976. 985. 1032.) jener Weissagung gar nicht gedenkt, so erscheint sie als vollkommen unglaubwürdig durch die Thatsache, daß einzelne Symbole und ihre Erklärung, im Widerspruche gegen die Geschichtsdarstellung des Ciacconius, dasjenige enthalten, was in dieser als falsch bezeichnet wird c). Jene Inter-

---

a) Vergl. die Beschreibung des Conclave bei Ranke, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Ref. Berlin, 1834. Bd. 2. S. 220 ff.

b) Vitae et res gestae pontificum Romanorum etc. Nach der gewöhnlichen Angabe (auch in Winer's Handb. der theol. Litteratur, Bd. 1. S. 682.) erst nach des Verf. Tode erschienen; allein aus dem Gebrauch, den Wion selbst davon in seinem lignum vitae gemacht, und aus anderen Nachrichten geht eine Ausgabe etwa aus dem Jahre 1592 hervor.

c) In der Erklärung des 28. Vaticiniums wird als Wappen Martin's II. eine Lilie angegeben, bei Ciacconius ein Arm; in der des 38. Benedict XI. Abbas fontis frigidi, bei Ciaccon. montis frigidi

pretation vielmehr, in ebenso gedrungener Sprache wie die Weissagung selbst, deren Geheimniß sie leicht und stets treffend erklärt, und nothwendig zur selben Zeit mit dieser verfaßt, darf, da durchaus keine Spur eines anderen Ursprunges sich ergibt, dem Verfasser des Vaticiniums selbst zugeschrieben werden, so daß der Prophet sein eigener Dolmetscher geworden ist, um durch die Nachweisung ihres Eintreffens die Glaubwürdigkeit und die Bewunderung einer vor vier Jahrhunderten entstandenen Prophetie zu erhöhen. Wer ist nun ihr Verfasser und Hermeneut gewesen? Bei allen Erzählungen, die Wion in seinem lignum vitae anführt, hat er gemäß einem in der Vorrede gegebenen Versprechen stets die Quellen, aus denen er schöpfte, angeführt, nur bei dieser Weissagung hat er nicht hinzugefügt, wo er sie gefunden, von wem er sie erhalten; denn die Angabe in Betreff des Ciacconius, die etwas dem Aehnliches zu enthalten scheint, hat sich uns als falsch erwiesen. Es fragt sich, ob die sich aufdrängende Vermuthung, Wion selbst sey jener Prophet, zur Gewißheit erhoben werden kann.

Als Verfasser muß ein in der Papstgeschichte und Wappenkunde nicht unbewanderter, in Italien heimischer Gelehrte angenommen werden. Wion a), der während der Glaubenskriege in Flandern das Benedictinerkloster seiner

---

genannt; in der des 39. Innocenz VI. Wappen sechs Berge, bei Ciaccon. ein Löwe mit drei Bergen; Nikolaus V. ist nach Ciaccon. Lucensis, nach der Interpretation des 54. Vaticin. Lunensis u. s. w. (so stimmten die 8., 16., 58. Weissagung, die Reihenfolge der Päpste während des Schisma's, nicht überein); vor Allem aber weichen sie von der katholischen Geschichtsdarstellung des Ciacconius darin ab, daß Victor IV., Calixt III., Paschalis III., Clemens VII., Benedict XIII., Felix V. als rechtmäßige Päpste aufgeführt werden.

Ueber den vielfach, aber stets ohne Kenntniß seines Werkes gepflogenen Streit, ob Ciacconius der Interpret sey, siehe Monatl. Unterr. und Krüger.

a) Jöcher, Gelehrtenlexikon, Bd. 10. S. 1019.

Vaterstadt Douay mit dem in Padua vertauscht hatte, lebte hier frommen Uebungen und geschichtlichen Studien; daß er in diese auch die Wappenkunde hineingezogen habe, beweist ein Anhang zu seinem lignum vitae, welches die Wappen sämmtlicher mit dem Benedictinerorden verbundenen Päpste, Bischöfe, Klöster u. dergl. enthält. Alles verwandte er zu einer Verherrlichung der Kirche und des Mönchthums, nach seinen Werken ein Mann nicht ohne Gelehrsamkeit, aber ohne Kritik, voll gläubiger Annahmen und Vorurtheile, ein im Gehorsam der Hierarchie erzogener Mönch. In einem Philipp II. von Spanien gewidmeten Werke (chronologia mundi) hat er erwiesen, daß aus der alten römischen Familie der Anicier nicht nur Constantin der Große, sondern auch der heil. Benedict und das Haus Habsburg stamme, und sein lignum vitae sollte durch Geschichte und Fabeln dem Nachweise dienen, daß der Benedictinerorden, wie der Zeit, so auch dem Verdienste nach der erste, der Kirche fast ebenso heilsam gewesen sey, wie ihre hochheiligen Sacramente [a]). Wo es die Verherrlichung der Kirche gegenüber den Ketzern galt, hat hierarchische Frömmigkeit selten Bedenken getragen, Wahres und Unwahres zu mischen. Der Ruhm, dieses Vorrecht in besonderer Weise ausgebeutet zu haben, kommt gerade den Benedictinern jener Zeit zu, und gegen die Rede, mit der man sich damals trug [b]), daß Fälschung wie ein Familienrecht der Benedictiner sey, wußte in einer bessern Zeit selbst der hochgelehrte Vertheidiger seines Ordens, Mabillon, nur Unbedeutendes zu erwidern [c]). Der Sitte der Ordensbrüder hat auch Wion sich angeschlossen. Er hatte sich, wie er selbst sagt, viel mit den Weissagungen eines Joachim, Anselm u. A. beschäftigt; rechts und links von Propheten

a) Lignum vitae, prooem. et p. 6.
b) H. Couring, censura diplomatis Ludovici etc. 1723, ex Naudaei raisons peremptoires, p. 376.
c) De re diplomatica. Paris. 1709. p. 227.

umgeben, mag auf ihn, wie einst auf Saul, ein prophetischer Geist gekommen seyn, aus dem jenes Vaticinium hervorgegangen ist. Noch unzweifelhafter wird seine Autorschaft dargethan, wenn sich bestimmte Beziehungen oder Gemeinsamkeiten zwischen dem lignum vitae und dem Vaticinium nachweisen lassen. Diese zeigen sich darin, daß beide aus derselben Quelle geschöpft sind. Das Versehen der Weissagung, Antipäpste als rechtmäßige Nachfolger St. Petrus anzuführen (vergl. Anm. c. auf S. 567.), hat von allen römisch-katholischen Geschichtschreibern des Papstthums nur einer sich zu Schulden kommen lassen, der deßhalb viel getadelte Onufrio Panvini, und wie dessen epitome für den Theil des lignum vitae, der sich mit der Papstgeschichte beschäftigt, fast die einzige Quelle gewesen ist, so haben in ihr durch eine oft wörtliche Uebertragung auch alle die Abweichungen des Vaticiniums und seiner Interpretation von der Geschichte, alle die falschen Familiennamen und Wappen der Symbole ihren Ursprung und ihre Erklärung a). An und für sich würde freilich jene Uebereinstimmung des Vaticiniums und des lignum vitae nicht zur Annahme eines Verfassers nöthigen, allein in Verbindung mit dem anderen Argument, daß Wion in einem zur Ehre seines Ordens gefertigten und ausgeschmückten Buche zuerst eine bis dahin unbekannte Weissagung veröffentlicht, die er nur durch eine Unwahrheit zu stützen wußte — dieß beides wird kaum einen Zweifel übrig lassen, daß Wion selbst der Prophet gewesen sey. Die Namensgleichheit des Erzbischofs von Armagh mit dem letzten Propheten

a) Onuphr. Panvini epit. pont. Rom. Uns stand die Ausgabe zu Gebote: Ven. 1557. 4. (cf. S. 180, 316, 331, 236 f.; — S. 129, 131, 236, 241, 307.). Hiermit hängt auch vielleicht zusammen, daß die Weissagungen mit Cölestin II., dem so unbedeutenden Papste, beginnen, weil er nach On. Panv. der erste Papst ist, der allein von den Cardinälen gewählt wurde, wovon andere Geschichtschreiber nichts wissen.

des alten Bundes mag wohl die Hauptveranlassung gewesen seyn, jenem die Weissagung beizulegen.

Das Urtheil über diese Prophetie kann nur dahin lauten, daß sie ein lusus ingenii, und zwar eines sehr mittelmäßigen, sey. Das einzige Ausgezeichnete an ihr, wovon aber fraglich ist, ob es ein Vorzug zu nennen sey, besteht darin, daß sie fast unabhängig von allen ähnlichen Erscheinungen aus früherer oder späterer Zeit dasteht, aber auch geistloser als alle, die aus der Mischung von Schmerz und Hoffnung hervorgegangen sind a). Nur in den Symbolen der letzten Päpste findet sich ein Anklang an eine seit dem vierzehnten Jahrhundert vorkommende Vorstellung, welche, zuerst in flandrischen Weissagungen hervortretend, auch in spätere, wie in das onus ecclesiae, übergegangen ist, daß nämlich in der letzten Zeit nach langen Wirren regieren werde ein pastor angelicus, ihm nachfolgend ein animarum-ductor egregius, diesem ein sponsus ecclesiae, als letzter ein concionator peritissimus. Diese Erwartung war ursprünglich wohl nur eine Individualisirung der apokalyptischen Schilderung (20, 1.) von dem Engel, der vor dem Anbruche des tausendjährigen Reiches den Abgrund schließt, und des Gebotes Christi bei Matthäus von der Ausbreitung des Evangeliums unter allen Völkern; in ihrer Veräußerlichung ist diese Vorstellung auch in unser Vaticinium

a) Von dem Tiefsinn der Geschichts- und Religionsphilosophie eines Joachim ist ebenso wenig die Rede, wie von den Gedanken seiner Nachfolger. Jede Vergleichung einzelner beliebiger Vaticinien zeigt dieß. Nikolaus III. (Vatic. 28.) wird bezeichnet als rosa composita (nach seinem Wappen und seinem Beinamen), in jenen Weissagungen: stellas congregabit, ut luceant in firmamento coeli. Martin II. (Vaticin. 28.): ex Feloneo liliacei Martini, dort: clavibus claudet et non aperiet. Leo XI. (Vaticin. 78.): undosus vir, dort: extollet arbor fructus suos, cum creabitur pius, qui disperdet et dabit pauperibus. Paul V. (Vaticin. 79.): gens perversa, dort: exsultabit candor abiecti vultus et cadent facies superborum ante faciem opprimentis, u. s. w.

übergegangen (pastor angelicus, pastor et nauta, flos florum, gloria olivae). Sonst hält es schwer, bei der laxen Unbestimmtheit der nicht ex eventu verfaßten Weissagungen einen leitenden Gedanken herauszufinden. Nur die Absicht liegt klar zu Tage, und sie allein hat jene Prophetie hervorgerufen: die Dauer des Papstthums so weit wie möglich hinauszuschieben, dieses als ebenso beständig wie die Welt und bis zum jüngsten Gericht bleibend erscheinen zu lassen a). Wion hat nur die andere Seite des Beweises hervorgehoben, mit dem katholische Schriftsteller sonst das göttliche Recht des Papstthums zu erweisen pflegen: wie diese sich bemühen, die ununterbrochene Succession der Päpste von Petrus bis auf die Gegenwart darzuthun, so hat die Weissagung es unternommen, diese Continuität bis zum jüngsten Gerichte fortzuführen. Je mehr man sich in der lutherischen Kirche jener Zeit gewöhnte, den Papst als den Antichristen anzusehen, je allgemeiner der Glaube wurde, daß man sich in den letzten Zeiten befinde, und je näher man die Wiederkunft Christi zur Vernichtung des römischen Babels erwartete, um so mehr konnte es die Aufgabe einer Apologie des Papstthums seyn, nachzuweisen, daß noch für lange Zeit die dem Petrus und seinen Nachfolgern gegebene Verheißung bestehen und daß sein Reich alle Angriffe überstehen würde. Diese Apologie ist von unserer Weissagung in ihrer Weise vollzogen worden.

a) Anders urtheilt freilich J. A. Bengel (a. a. O. S. 1157.), welcher aus der Zahl der 111 Symbole in der Weissagung schließen wollte, der Verfasser oder die Interpolatoren hätten erkannt, das weltliche Papstthum solle 666 Jahre währen, und da sie die Dauer der Regierung des jedesmaligen Papstes auf durchschnittlich sechs Jahre berechnet, so hätten sie in den 111 Sexennien auf 111 Päpste den Schluß gemacht. Diese 111 trete schon in dem ersten Symbol hervor (ex Castro tyberIs [CXI]). Aber Niemand hat das weltliche Papstthum mit Cölestin II. beginnen lassen, Bengel selbst mit Gregor VII., und die ganze Tendenz der Weissagung ist nicht antikatholisch, sondern für das Papstthum.

Und das ist das Interessante an ihr, daß sie zeigt, wie auch im sechzehnten Jahrhundert Einzelne das Ende der Welt in eine bestimmte und doch so ferne Zukunft stellten, daß auch wir noch ihre Erfüllung zu erwarten haben.

2.

Eine Ermahnungsrede von Gerhard Groot.

Aus dem Niederdeutschen übersetzt

von

Pfarrer D. **Fink** zu Illenau.

In dem „neuen Archiv für Kirchengeschichte, besonders niederländische, von Kist und Royaards", 1854 (S. 295—307.) ist eine „Zedelyke toespraak vor Geert Groete" durch D. J. van Vloten mitgetheilt, die einzige in Groete's Muttersprache, der niederdeutschen, vorhandene. Ueber Herkunft und Art derselben gibt van Vloten in einer Einleitung nachfolgenden Bericht.

„Wir fanden die hier mitgetheilte Abhandlung in einer papierenen Handschrift in 4., die der Unterschrift nach im Jahre 1471 fertig geworden ist und dermalen in der königlichen Bibliothek aufbewahrt wird. Die Handschrift stammt aus dem Limburgischen, daher die nicht überall reine Form der Sprache. Sie befaßt, außer dem hier abgedruckten, den Schluß bildenden Stücke, Folgendes: 1) das Kanzlerbuch [a]), das den Anfang macht und mehr als ein

a) Das Kanzlerbuch (Cancelier boek) ist das Gewissen des Menschen, worin „der Kanzler des Himmelreichs, Jesus Christus", den Menschen ebenso prüft, wie die pariser Kanzler den „Klerk" [Studenten], der „Urlaub begehrt", in dem Buch, das er ihm vorlegt; „mag dann einem Klerk die Gnade geschehen, daß er zuvor weiß, in welchem

Drittheil einnimmt; 2) verschiedene kleine Stücke über Beichte, Sünde u. dergl. und die zehn Gebote; 3) Ruysbroek's Abhandlung von den vier Bezauberungen, endlich 4) Auszüge aus verschiedenen lateinischen Vätern und Gelehrten. Gerhard Groete's Werk, sieht man, tritt in passender Gesellschaft auf, die der würdige Mann nicht verleugnet haben würde. Seine eigene Arbeit, wie klein auch an Umfang, muß uns um so mehr willkommen seyn, als wir bis jetzt nichts in der Landessprache von ihm besitzen, in welcher dieselbe, schon nach den Lesern, an die sie sich richtet, zu urtheilen, offenbar ursprünglich verfaßt ist. Der Inhalt nimmt ebenso wenig als der von Groete's anderen Werken einen hohen Flug, aber er flößt uns Achtung und Liebe ein für den Mann und seine eigenen sittlichen Grundsätze, die er so herzlich dem Gemüth einzuprägen weiß. Wir erkennen die Lehren des Mannes, der, nach dem wohlverdienten Lobspruche eines Zeitgenossen, „mit seinem heiligen Leben, lebendigen Exempel und feurigen Predigen wie ein Apostel des Herrn die ganze Christenheit von Utrecht erleuchtet und von manchen Verirrungen zu Gott gezogen und bekehrt hat"; und galt es auch hier weder den Großen noch Angesehenen, denen sein heiliger Wahrheitseifer sonst so unverzagt und kräftig zu widerstehen wußte, auch die mehr familienartigen Belehrungen, an ein paar einfache Freunde gerichtet, ermangeln der Bedeutung nicht und sichern dem Aufsatz eine Stelle neben den früher bekannt gemachten ausführlicheren lateinischen Schriften. Schon zu Anfang des Schriftchens, und ebenso kräftig am Schlusse, spricht uns eine Innigkeit des Sinnes an, welche gegen die

---

Buche man ihn prüfen wird, und studirt er dann in einem andern Buche, als woraus er antworten muß, so ist er ein Narr; also ist der Mensch über alle Narren närrisch, der das Buch des Gewissens verwahrlost und andere Dinge mehr studirt und treibt oder handthiert."

gewohnte äußerliche Auffassung des Christenthums seiner Zeit wohlthuend und erwärmend absticht und an die besten und innigsten Aussprüche von Ruysbroek, Groete's verehrtem väterlichen Freunde, erinnert a), und die gewiß auch dazu dienen wird, das etwas harte Urtheil zu mildern, das der würdige Clarisse früher über seine und seiner „vortrefflichsten Zeitgenossen Werkheiligkeit" gefällt hat. Auch darum noch verdient das Stück unsere Aufmerksamkeit, weil wir da Groete mehr denn sonst, außerhalb des Bereiches der Kirche, das Wort an Laien richten hören, so daß Gegenstände, die er, wie z. B. die Ehe, sonst mehr von ihrer schwachen Seite betrachtete, unberührt bleiben konnten. Deßhalb haben wir hier auch Gelegenheit, seine praktischen Lebensregeln richtiger als sonst nach dem höheren oder geringeren Maß ihrer Milde kennen zu lernen."

„Dies Büchlein, das hiernach folgt, das schrieb Meyster Geraert der Groet, ein Paar Leute über ihren Stand zu berichten, sagend ihnen das; und beginnt also:"

Der heilige Lehrer Sanct Paulus spricht, daß das Reich Gottes, das über uns ist, das ist Gerechtigkeit, Frieden und Freude in dem heiligen Geist. Wer will mit Gott immer regieren oder zu Gott kommen, oder daß Gott in ihn komme und bei ihm wohne, der will diese drei in ihm fühlen, oder darnach ringen und mühen, daß er sie kriege nach seiner Macht; und diesen Dingen soll man

---

a) Z. B.: „Viele Leute dünkt, daß sie große Buße thun, wenn sie große auswendige Dinge thun, als Fasten, Wachen u. dergl., das man Buße heißt. Die beste Buße, und womit man am allerhöchsten zu Gott kommt, ist, daß die Menschen haben eine wahrhaftige Zukehr zu Gott, mit einer vollkommenen Abkehr von allem, das gegen Gott ist"; und anderswo: „darum ist besser zu achten ein verständig geistlich Werk, als ein leibliches Werk; denn, wie Christus fastete vierzig Tage, so folget geistlich nach und bemühet euch zu fasten von allen Sünden."

keine auswendige Uebungen lassen vorgehen; und alle auswendige Uebungen, es sey fasten oder geißeln, es sey wachen oder viel psaltern oder viel Paternoster lesen, oder Arbeit draußen, oder hart liegen, oder Haare [härene Kleider] tragen, die Werke sind soviel gut und nütz und nicht mehr, als sie Gerechtigkeit, Frieden und Freude in dem heiligen Geist einbringen, denn darum soll man sie thun und darnach messen und nehmen minder oder mehr. Und alle Uebungen, die Gerechtigkeit, Frieden und Freude in dem heiligen Geist oder einiges von diesen dreien hindern, die sind schädlich dem Menschen und hinderlich und ungeordnet, und die kommen dem Menschen von des Feindes Eingeben und von Eigenwilligkeit des Menschen und von Vorurtheil. Der Feind gibt manchen Menschen in den Dingen zu thun, die gut scheinen von außen, und die auch gut wären, thäte man sie aus gutem Grunde und gerechtiglich; und der Feind gibt manchen Menschen ein so hartes Leben ein, da er wohl weiß, daß es den Menschen krank macht von Haupt, zornig, oder mißmuthig, oder hoffärtig, oder da er einen Menschen dahin bringt, daß ihm dünkt, er thue etwas Gutes, oder daß ihm selber seine Werke behagen. Der Feind weiß wohl, daß die Werke von außen, ohne Inwendiges, nicht Gottes und ohne inwendige Gerechtigkeit mehr schädlich sind, denn gedeihlich; und der Feind gibt manchem Menschen ein hartes Werk zu thun, und darauf sich zu verlassen, in das Himmelreich zu kommen, auf daß er zu wenig achte seiner Inwendigkeit und der Dinge, die ihm mehr Noth wären. Und darum, was zu wundern ist, so findet man viel Leute, die viel beten und hartes Leben leiden, dennoch sind sie ungerecht von innen, und eifrig nach zeitlichem Gut; können auch das Gut, das sie unrechtlich gewonnen haben, nicht wieder geben, und auch wenn sie es thun wollen, können sie es nicht, dieweil ihnen das Gut mehr und näher ans Herz gewachsen ist, und dieweil schlechter gieriger Gewohnheiten und des Teufels Verfüh-

rung (mehr) denn Gott und seine Minne und sein Gebot in den Herzen sind. Diese Leute haben etwas Scheins von außen unter den einfältigen Leuten, mittelst des Scheins ihrer Uebungen; denn gleichwie nach Christi Worten die Gräber der todten Leichname auswendig schön sind, aber gering ist der todten Leute Nutzen davon, denn von innen sind sie voll Würmer und Stank; also sind diese Leute. Wir sollen wissen, wie Sanct Paulus sagt, daß diese Leute, sprächen sie auch mit Engelzungen und wüßten sie alle Dinge zuvor und alle Heimlichkeit Gottes, und könnten sie alle Künste und thäten sie Wunder, daß sie die Berge versetzten, und lebten sie so hart, daß sie ihren eigenen Leib brenneten, alles wäre nichts, hätten sie keine göttliche Minne, die all zeitlich Ding überwöge. Und keine göttliche Minne mag seyn in dem Menschen, der wissentlich hehlt oder begehrt einiges unrechte Gut; die Gerechtigkeit und das Gericht, die gehen allewege zuvor in den Menschen, ehe Gott oder die Minne, die Gott ist, in ihn kommt. Also spricht David in dem Psalter manchmal: iustitia et iudicium praeparacio sedis tuae etc. Das ist zu sagen: Gerechtigkeit und Gericht sind eine Bereitung des Stuhles Gottes in uns, das ist, so bereiten wir uns, um tüchtig zu werden, daß Gott in uns komme und Wohnung mache. Und dieß ist das erste; wenn ich hier nach sage, daß Gott von uns Gericht will haben nach Gerechtigkeit in uns, daß wir uns selber also richten, daß wir unsern Mitchristen ob allem, was wir ihnen übel gethan und von ihnen mit Unrecht haben, zuvor Genüge thun, nach unsrer Macht, was wir [auch] darum leiden müssen, nicht angesehen, daß wir [sogar] zu ihnen um Brod gehen müßten: denn das sollte das Gebot Gottes und die heilige Minne verlassen oder überwiegen. Die Minne hat Gerechtigkeit und will sie loben über Sprechen; nicht eher soll ein rechter Christenmensch sein Opfer darbringen auf dem Altar, es sey denn, daß er gethan habe, das ist: nicht eher ist sein inwendiges oder sein auswendiges Opfer Gott

genehm, das er Gott inwendig oder auswendig darbringt. Und man muß wissen, daß wahr ist und Sanct Thomas spricht in secunda secunde, daß einem Menschen, der wiedergeben soll und mag und will, aber dennoch behält und zögert und thut es nicht, das Behalten und Zögern ist eine tödtliche Sünde und ein Tod der Seele; darum mag die Minne Gottes nicht seyn bei dem Menschen in der Zeit, wo ihm ein zeitliches Gut also überwiegt, daß er's mit Unrecht und gegen Gott begehrt zu haben, oder kriegt oder nimmt es auf einige Zeit, da er es vermag, mit Macht oder List, heimlich oder offenbar, und alle die Beichtiger und die die Leute hierin halten, das sind des Feindes Fürsprecher und Helfer. Dieweil nun der Mensch also gethan ist, daß er von der Leute Gut, das ihm befohlen ist oder das er unter Händen hat zu machen oder zu bereiten oder zu bewahren, etwas nimmt zu seinem Nutzen ohne der Leute Willen oder verwechselt es zu seinem eigenen Nutzen, oder räth den Leuten Schädliches zu thun, auf daß er selber Nutzen davon habe. — dieweile hat die Minne des zeitlichen Guts sein Herz über Gott gesetzt und wider Gottes Gebot, und macht den Menschen blind, und macht ihn sich neigen zu ihm selber, und mittelst des Feindes Rath und falscher Beichtiger findet er manchmal Dinge, womit er die Gierigkeit entschuldigt und sich selber gräulich betrügt, zur Hölle und zum Tode; denn die falsche Entschuldigung macht den Menschen da zumal in verbleiben. Wollen diese Menschen ihr Leben ansehen und sich nicht verlassen auf ihr Lesen und auf ihr blindes hartes Leben, so möchten sie in ihnen finden, daß sie außer der Minne stehen; denn sie mögen finden, wie ein gering zeitlich Ding ihnen überwiegt gegen Gott und gegen die Rechtfertigkeit, und wie kleine Sache es ist, wo ein Wörtchen sie leicht entsetzt, sowohl im Herzen, als im Mund, und wie leicht sie betrübt werden um ein Ding, das ihnen abgeht; und das ist wider die Freude im heiligen Geist, die einen Menschen um so weni-

ger betrübt seyn läßt wegen weltlicher Sachen, als er mehr minnet die Dinge, die in der Wahrheit göttlich sind; und darum sind diese Leute zornig, scheltend, murrend, viel sprechend, heftig und behagen ihnen selber; sie haben keinen Frieden inwendig, das beweisen sie mit Worten und mit Werken; und wo irgend inwendig oder auswendig Frieden gebricht, da ist Gott nicht, sondern der Feind. Denn der Prophet spricht, daß Gottes Stätte ist in Frieden, und der Herr spricht, daß sein Geist nicht ruhet denn in den ruhigen Menschen. Friede ist die erste Gabe, welche die Engel verkündigten, da Christus geboren war, allen gutwilligen Menschen; ein guter Wille ist zu messen nach dem Frieden [im Herzen]; so viel guten Willen (hast du), als du hast wahrhaftigen Frieden, und so viel wahrhaftigen Frieden hast du, als du hast guten Willen; was ist anders guter Wille, denn daß der Mensch seinen Willen gleich macht dem Willen Gottes, und anders nichts will denn Gott will? Und weil nun alle Dinge, die geschehen, kommen mittelst des Willens Gottes und des Wirkens oder Zulassens in seinen heiligen Frieden, darum ist der gute Mensch aller Dinge zufrieden, die Gott wirkt, in Mühe oder in Noth, oder die er verhängt durch Sünden; in allem kann der gerechte gute Wille Frieden machen innen und außen, und sich frei halten von Uebelreden und von Widerstreiten, und ohne daß er jemand in Unfrieden setze. Die Apostel, in welches Haus sie kamen, sprachen: es sey Frieden in dem Haus, und David sagt in dem Psalter: Gott spricht Frieden zu seinem Volk. Christus, kommend oder gehend, sprach den Seinen Frieden zu, inwendig und auswendig; inwendig spricht er Friede, der über alles Gefühl geht, denjenigen, die vollkommen sind; nach dem aber, daß der Mensch unrein von Herzen ist, da hat er minder wahren Frieden; denn Reinigkeit des Herzens kann nicht seyn ohne Innigkeit des Herzens, und Innigkeit des Herzens und Freundlichkeit des Herzens, die sind ganz nahe beisammen;

und ein zerstreutes Herz kann sich nicht halten ohne Sprechen und viel Treibens und sich Unterwindens; und davon kommt auswendig Unruhe und Unfrieden. Und sonderlich kommt auswendig Unfriede und Leiden davon, daß der Mensch die Dinge anders haben will, denn sie geschehen, und daß er die Dinge, die geschehen, nicht nehmen kann als von der Hand Gottes, es sey Nutzen oder Schaden, Lieb oder Leid. Mit diesen Dingen bemüht sich der gerechte Mensch überein zu kommen, so wie mit allem, was Gott über ihn verhängt; die aber dieß nicht können vollkommlich thun, sollen sich doch darum bemühen; denn es ist viel besser, daß ein Mensch die Mühe leidet und Beschwerde, die Gott ihm zusendet oder über ihn verhängt aus seiner ewigen Weisheit und Güte, denn daß ein Mensch sich mühet, aus seiner eigenen Kraft die Dinge anzunehmen, und nicht weiß, ob sie Gott lieb sind oder nicht, Aber alles das Gott über einen Menschen verhängt, von dem sollte der Mensch also sicher und sicherer wissen, daß es Gottes Wille, daß er das leidet, als wenn die heiligen Engel mit dem Mund selber zu ihm sprächen; denn Gott selber spricht ihm zu mit seinem göttlichen Munde; denn Gottes Sprechen ist anders nichts denn Gottes Werke, und darum sind Gottes Werke das wahrhaftigste Zeugniß von Gottes Willen, das auf der Erde seyn mag; und darum erträgt der gerechte freundliche Mensch alles Uebelreden und alles Unrecht, denn alles versetzt ihn in Frieden. Gar fern von diesen Menschen sind diejenigen, die sich selber so sehr abjammern, innen und außen, um ein geringes Ding, das deß nicht werth ist, und die alles in Unfrieden setzen, was bei ihnen oder ihnen nahe ist. Und in Wahrheit, sie sollen wissen, daß ihre Zunge und ihr Herz dann entzündet ist von Flammen der Hölle; davon Sanct Jakob spricht: der Mensch verunreinigt nicht allein das Herz, sondern auch den Leib und entzündet ihn mit Brand von der Hölle. Ach Arme! wie wird mancher Mann entzündet im Herzen,

in der Zunge und in dem Leib mit hölliſchem Feuer, gräulichem Schwören und Schelten um ein kleines Wort, vernünftig oder unvernünftig, das ſein Weib ſpricht! Und ach Arme! wie iſt manches Weib, die nach Recht ihrem Mann unterthänig ſeyn ſollte, entzündet vom Brand der Hölle um eines Wortes willen, das ſie hört von ihrer Magd oder von ihrem Mann; davon ſie ſo ſehr verſtört wird, daß ſie großen Lärm macht, und ohne Aufhalten ſchilt und in Unfrieden ſetzt alles was um ſie iſt. Was ſoll man mehr hievon ſagen, als daß ſie hölliſche Beſtien ſind, und ſich nicht bekehren; ja ſie ſind nach meinem Dünken in dieſer Zeit geiſtlich beſeſſen von den hölliſchen Feinden. Und um ſo viel mehr, als es nur ein kleines Ding iſt, und um ſo viel mehr, als ſie es thun gegen denjenigen, dem ſie unterthänig ſeyn ſollten nach den Geboten Gottes, wie das Kind dem Vater, oder das Weib ihrem Mann oder der Knecht ſeinem Herrn, ſo viel mehr übel thun ſie, als wenn der Herr ſeinem Knecht, oder der Vater dem Kind oder der Mann dem Weibe alſo thäten; denn Gott will es und hat es ſo vorgeſehen, und hat auch ſo die Unterordnung feſtgeſetzt; und ſie ſetzen ſich dann ſelber darüber, wider Gott, gegen die Weisheit und Ordnung Gottes mit großem Unfrieden. Und nun trifft es ſich oft, daß die Eltern verderben an Leib oder an Gut oder an Weisheit, oder daß eines Weibs Mann kein Gut gewinnen kann, oder daß er alt wird oder gelähmt, ſo kommt das böſe Kind oder das ſchlechte Weib und ſetzen ihren Mann hintan und ſetzen ſich über ihren Vater oder ihren Mann, und wollen, daß ihnen ihr Vater oder ihr Mann unterthänig ſey, und brechen die Gebote Gottes um kleinen zeitlichen Vortheil. O Weib, ſprich, iſt darum gebrochen und geſtört die Ordnung, die Gott geſetzt hat, und die kein Menſch aufheben kann, weil dein Mann oder dein Vater nichts zu gewinnen vermag? Denn es iſt die heilige Ordnung Gottes, daß du Weib ohne Haupt nicht ſeyn ſollſt, ſondern

dein Mann soll dein Haupt, und deines Mannes Haupt soll Christus seyn; also sollst du zu Christus kommen und nicht anders denn dadurch, daß dein Mann dein Haupt sey, das ist: daß er über dir sey in allem Regiment und in allen Dingen des Hauses und deines Leibes. Du hast deines Leibes keine Macht, ja, möchtest du gewinnen mit deinen Werken tausend Mark, die wären alle in der Macht deines Mannes; gleichwie auch, wenn du nichts gewännest, so sollte dennoch dein Mann langmüthig dich nähren nach seinem Vermögen. Das du gewinnest, das ist deines Mannes, so wahr als ob er es mit seinen Händen gewänne, und deine Hand ist in solcher Weise mehr deines Mannes denn dein. Und also soll ein Mann sein Weib haben, wie St. Paulus sagt, so wie Christus die heilige Kirche hat, das ist: die ganze Gemeinde minnt; er soll sie lieb haben und bewahren nach seiner Macht; und also soll ein Weib ihrem Mann unterthänig seyn mit allem das sie zubringen mag, wie eine Gemeinde; und eins soll das andere minnen geistlich, und all seinen Gewinn und all sein Gut soll es gießen und führen und opfern in die Minne, die Gott selber ist. Ach, möchten Mann und Weib ansehen die Liebe und die Ordnung zwischen Christus und der Gemeinde Seelen [oder: den geminnten Seelen], von welcher Liebe die Ehe ein Gleichniß ist und ein Zeichen; denn aus der geistlichen Hochzeit nehmen beide Mann und Weib ihr geistliches Zugehören und da finden sie ihre Ordnung. O, denkt nun hieran, alle Weiber, die Gott dienen! Laßt die geistliche Hochzeit in euch wachsen, daraus sollt ihr manch Wunder lernen und sonderlich was ihr euern Männern thun sollt; und ihr Männer desgleichen, was ihr euern Weibern schuldig seyd; daraus soll euch Einigkeit und Frieden und Stille wachsen, und daß ihr gerne beisammen seyn sollt, lieber geistlich als fleischlich; und euch ihr Weiber, daraus soll euch wachsen, daß ihr lieber sollt seyn regiert und belehrt von eurem Manne, als daß ihr die Dinge nach eu-

rem Willen thätet; und davon soll euch kommen, daß ihr aufs äußerste fürchten sollt Unfrieden zu stiften oder euer beider Heimlichkeit und Laster zu offenbaren, sondern daß ihr beides Glück und Unglück gern und gemeinsam und still zusammen traget, und gern im Hause bleibet', und es soll euch dünken, ihr sehet Christus in eurem Manne, und euch, Mann, soll dünken, ihr sehet die minnende Seele in eurem Weibe. Ach, wer das schmeckte, wie gering sollte der es achten, in fremde Gesellschaften und in Wirthshäuser zu gehen, wie nun die Männer thun, die viel draußen verkehren und wenig drinnen. Von den Weibern darf man das nicht sagen, denn kein gutes Weib geht draußen essen, noch in Gesellschaft ohne Erlaubniß ihres Mannes, nach der Ordnung Gottes und der Heiligen; gleichwie Christus der Seele zusprach: ohne mich vermagst du nichts zu thun, das an unser beider Einigkeit hangt. Ich hätte lieber ein Weib, sagt Christus, die demüthig unterthan wäre ihrem Mann und ruhig und stille, ohne groß hart Leben, als ich hätte ein Weib, die das härteste Leben erlitte in Büßungen, das je ein Weib lebte, die aber nicht wäre ihrem Mann unterthan oder unfreundlich, oder die viel unnütz Geschwätz und Worte machte. Hart Leben ist sonderlich gut und ist noth uns allen und allen Menschen, wenn es geschieht in Gerechtigkeit und in Gehorsamlichkeit; denn in Gerechtigkeit, in Gehorsamlichkeit und in Frieden, in Stille und in Freude ist der heilige Geist, darin nimmt hartes Leben all sein Gutes an, und ohne das ist hartes Leben todt, und wie Spreu oder Staub, ohne Frucht des ewigen Lebens.

„Geendet im Jahr unseres Herren MCCCC und LXXI, auf Sanct Urselentag. Betet für die Schreiberin um Gottes Willen."

3.

Das angebliche Zeugniß des Melito von Sardes für das johanneische Evangelium.

Ein kritisches Referat über die von Pitra edirte „S. Melitonis clavis“

von

D. Georg Eduard Steitz.

Kein Leser dieser Zeitschrift wird ohne inniges Interesse die im 4. Hefte des Jahrganges 1856 enthaltene Recension des Herrn Dekan D. G. W. Lechler über einige neueren, die Echtheit des vierten Evangeliums erörternde Schriften verfolgt haben. Mit Recht bezeichnet er diese Frage als eine der brennendsten in der Theologie, von deren Lösung die ganze Auffassung des Christenthums abhängt; mit Recht hebt er die Wichtigkeit einiger im gegenwärtigen Decennium neu entdeckten Schriftdenkmäler des zweiten und dritten Jahrhunderts hervor. Wenn aber unser verehrter Freund unter diesen auch das von Pitra aufgefundene und von Schneider zuerst geltend gemachte Zeugniß des Melito von Sardes anführt und S. 878. seine große Freude darüber an den Tag legt, diesen Vater in die Reihe der wichtigsten Zeugen für die Echtheit des johanneischen Evangeliums treten zu sehen, so beruht dieß auf einem Irrthum, den wir im Interesse der neutestamentlichen Einleitung sofort zu zerstören für Pflicht halten.

Unter den zahlreichen Schriften des Melito von Sardes, die sämmtlich bis auf wenige Bruchstücke (siehe Routh, reliq. sacr. ed. II. Vol. I, 115 seq.) verloren gegangen sind, erwähnen Eusebius (hist. eccl. IV, 26.) und Hieronymus (de viris illustr. cap. 24.) eine, deren Titel κλεὶς

oder clavis hieß und von der auch nicht ein Bruchstück auf unsere Zeit herabgekommen ist. Um so erfreulicher mußte die Nachricht aufgenommen werden, welche Schneider im Jahre 1854 (die Echtheit des johanneischen Evangeliums nach den äußeren Zeugnissen, S. 17 ff.) gab, daß es dem französischen Benedictiner J. B. Pitra gelungen sey, eine lateinische Uebersetzung der clavis aufzufinden, und daß derselbe in dem Vorworte zum ersten Bande des von ihm herausgegebenen spicilegium Solesmense, Paris 1852, eine Stelle daraus mitgetheilt habe. Diese Mittheilung schien um so wichtiger, da sie eine Erklärung zu den so räthselhaften Worten Christi versprach, welche Irenäus 5, 33. §. 3 u. 4. aus der λογίων κυριακῶν ἐξήγησις des Papias von Hierapolis aufbewahrt hat. Sie gibt nämlich eine allegorische Deutung der Wörter vinea, botrus, vitis, palmites, vinum, spicae, granum, frumentum, horreum, triticum ganz in der Reihenfolge, worin dieselben in dem Fragmente des Papias vorkommen; sie verbindet damit die Citation von Joh. 15, 5. zu vitis und palmites und von Joh. 6, 54. zu vinum; sie scheint somit Zeugniß dafür abzulegen, daß Melito das vierte Evangelium nicht bloß gekannt, sondern auch als kirchlich recipirt anerkannt habe, und Schneider gründete auf sie die weitere Schlußfolgerung, daß der angebliche Ausspruch Christi bei Papias „sicherlich auf einem wahren Worte des Herrn beruhe, welches in seiner hyperbolischen Form die Verwahrung gegen falsch buchstäbliche Deutung in sich tragen sollte" (?).

Wir gestehen, daß uns schon damals, als wir Schneider's Schrift unmittelbar nach ihrem Erscheinen lasen, erhebliche Zweifel gegen die Identität der von Pitra angekündigten clavis mit der verlornen Schrift des Melito aufstiegen. Zunächst versuchten wir vergebens, mit der von Pitra veröffentlichten Stelle dem Fragmente des Papias eine allegorische Erklärung zu geben. Sodann aber beschlich uns unwillkürlich der Argwohn, daß das von dem

französischen Benedictiner aufgefundene Werk dieselbe clavis sey, von der bereits Routh (a. a. O. S. 141.) umständlich handelt und deren Unechtheit nicht bestritten werden kann. Schon der gelehrte Jesuit Philipp Labbé erwähnt nämlich ein dem College Clermont zu Paris angehöriges Pergamentmanuscript unter dem Namen Melitonis clavis scripturae, das nicht viel verschieden sey von den formulae spiritualis intelligentiae, die sich gewöhnlich in den Werken des heiligen Eucherius finden, aber diesen keineswegs zum Verfasser haben (cf. Sixtus Sennensis in bibl. sancta, lib. IV. p. 226.). Der Engländer Grabe hatte sich davon eine Abschrift anfertigen lassen, welche sich noch in der bodleianischen Bibliothek findet. Sie ist mit einem anderen Codex desselben Werkes verglichen, der dem Präsidenten de Mesmes zu Paris gehörte und von Grabe die mesmianische Handschrift genannt wurde. Auch der französische Gelehrte Galland hatte von dem clermont'schen Manuscripte gehört und durch einen Freund darnach forschen lassen. Allein die Auskunft, die er darüber erhielt, schloß mit der nicht eben ermuthigenden Versicherung: „Le livre — est une espèce de dictionaire ou vocabulaire interpretatif des mots difficiles de l'Ecriture sainte. — Cet ouvrage ne paraît pas pouvoir être d'une grande utilité." Der göttinger Theologe Crusius wurde an seinem Vorsatze, die clavis herauszugeben, durch seinen Tod verhindert. Christian Woog, der im Jahre 1744 zwei Dissertationen über Melito schrieb, veröffentlichte einige Capitel daraus, nach denen Keil (not. ad Harles. edit. bibl. graec. Fabric. vol. VII. p. 150.) urtheilte, daß die wissenschaftliche Welt an dem Buche nicht viel verloren habe. In der That konnte sich jeder Unbefangene aus zwei bei Routh abgedruckten Stellen schon leicht überzeugen, daß die angebliche Uebersetzung von Melito's clavis entweder das Product einer weit späteren Zeit sey oder wenigstens bedeutende Interpolationen erfahren haben müsse.

So stand es um die Kenntniß dieser Schrift, als Professor Piper seine gründliche Abhandlung über Melito in dem Jahrgang 1838 dieser Blätter schrieb (vergl. Heft 1. S. 62.).

Im Jahre 1855 erschienen der 2. und 3. Band des spicilegium Solesmense, und in denselben wurde die clavis mit einem vollständigen Apparate von Pitra veröffentlicht. Wir haben dieselbe aufmerksam durchgelesen und unseren Verdacht gegen den melitonischen Ursprung vollständig bestätigt gefunden. Das Werk ist, wie es schon von Galland charakterisirt wurde, ein einfaches Wörterbuch, worin die bildlichen Ausdrücke der Schrift nach den verschiedenen mystischen Bedeutungen, die man ihnen unterlegte, erklärt sind. Nach Art der älteren Glossarien ist es nicht in alphabetischer, sondern in sachlicher Folge geordnet. In dreizehn Capiteln behandelt es die Rubriken: de Deo, de filio Dei, de supernis creaturis, de mundo, de homine, de metallis, de lignis et floribus, de avibus, de bestiis, de hominibus, de civitate, de numeris, de nominibus hebraicis. Die gegebenen Worterklärungen sind aus den mystischen Interpretationen der abendländischen Väter verschiedener Zeiten zusammengestellt und lassen die innere Einheit eines leitenden Gedankens durchaus vermissen. Namentlich sind viele Erklärungen den Moralien und Homilien Gregor's des Großen entlehnt, und nur die blinde Vorliebe des französischen Herausgebers für seinen Fund, verbunden mit seinem unglaublichen Mangel an kritischem Scharfblick, konnte ihn zu der Behauptung (II. pag. XXIII.) verleiten, daß Gregor die Schätze Melito's mit vollen Händen geplündert habe, um seine Schriften damit zu bereichern. Einige Beispiele mögen unser Urtheil begründen. Cap 6. §. 54. wird Petra 1) durch Christus unter Hinweisung auf 1 Kor. 10, 4., sodann 2) durch firmamentum fidei erklärt unter Anführung der Worte Matth. 16, 18: Tu es Petrus et super hanc p e-

tram aedificabo ecclesiam meam, was ganz auf die älteren Anschauungen der morgen- und abendländischen Väter zurückführt (vergl. Gieseler I, 2, 210. Anm. 36.). Cap. 12. §. 9. Nr. 2. bezieht die Zahl neun auf die neun Engelordnungen, welche zuerst in der hierarchia coelestis des Pseudo-Dionysius entwickelt und von Gregor I. in die abendländische Dogmatik eingeführt worden sind (vergl. Moral. lib. 32. cap. 23. no. 48. XL homil. in Evangel. lib. II. Homil. 34. no. 7.). Cap. 2. §. 16. werden die intestina des Paschalammes durch secretum divinum oder nach einer andern Lesart durch divinitatis sive in sacra scriptura occulta sacramenta erklärt. Diese mystische Deutung, welche zuerst von Origenes (vgl. meinen Aufsatz über die Differenz in der Paschafeier. Jahrg. 1856. 4. Heft. S. 759.) im Zusammenhange seines Systems gegeben wurde, begegnet uns unter den Abendländern namentlich bei Gregor XL homil. in Evangel. lib. II. hom. 23. no. 8: Paulo attestante didicimus, quod caput Christi Deus est (1 Kor. 11, 3.). Caput ergo agni vorare est divinitatem illius fide percipere. Pedes vero agni vorare est vestigia humanitatis eius amando et imitando perquirere. Quid vero sunt intestina, nisi verborum illius occulta et mystica mandata? Ungemein häufig sind die Beziehungen auf das Mönchthum. Die Zahl zwei deutet nach Cap. 12. §. 2. Nr. 8. auf praelati et subditi, ein Unterschied, der in den Schriften Gregor's an unzähligen Stellen gemacht wird; die Zahl drei nach Cap. 12. §. 3. Nr. 6. auf die trifaria fidelium professio, d. h., wie der Cod. A. ergänzend hinzufügt: clericorum, monachorum et coniugum (cf. Moral. lib. 32. cap. 20. no. 25: In tribus ordinibus s. ecclesia constat: coniugatorum videlicet, continentium et rectorum; cf. Moral. lib. I. cap. 14. no. 20. und Hom. in Ezechiel. lib. II. hom. 4. no. 5., wo die letzteren pa-

stores und praedicatores genannt werden); semita nach Cap. 4. §. 8. Nr. 11. auf die vita regularis (Moral. lib. XI. cap. 47. no. 63: semita enim angustior solet esse, quam via); virga nach Cap. 7. §. 34. Nr. 9. auf die disciplina monastica, flos nach Cap. 7. §. 61. Nr. 5. auf die Novizen. Besondere Beachtung verdient, daß die beiden Augen Cap. 5. §. 8. Nr. 2. unter Citation von Matth. 5, 29. auf den auch sonst sehr häufig hervorgehobenen Unterschied der vita contemplativa et activa bezogen werden. In welchem Sinne dieses Citat gemeint sey, ist nicht näher angedeutet, es ergibt sich aber sofort aus Moral. lib. VI. cap. 37. no. 57: Dexter namque oculus vita contemplativa est, sinister activa. Sed sunt nonnulli — qui indiscrete intueri summa et spiritalia nequaquam possunt, et tamen alta contemplationis assumunt, atque idcirco in perfidiae foveam, intellectus pravi errore, dilabuntur. — — Quibus recte hoc Veritas dicit: Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proiice abs te.

Sehr interessant ist, was an verschiedenen Stellen über Maria gesagt wird. Während Cap. 10. §. 13. unter virgo nur die ecclesia, die continentes und die animae sanctorum und auch §. 26. unter mater die Maria nicht genannt wird, so begegnen uns eine Reihe anderer Stellen, welche auf einen bereits sehr fortgeschrittenen Mariencult schließen lassen: z. B. Cap. 7. §. 100. Nr. 2. vitis und Cap. 11. §. 5. turris — virgo Maria vel ecclesia; Cap. 7 §. 21. rubus — virgo Maria, „Vadam et videbo visionem hanc, quare non comburatur rubus, in Exodo (III, 2.): Apparuitque ei Dominus in flamma ignis", wo der von der Flamme durchglühte und nicht verbrannte Dornbusch das Bild der in der Empfängniß unbefleckt gebliebenen Jungfräulichkeit ist. Noch bestimmter ist die Stelle Cap. 11. §. 20. Nr. 2: Porta — uterus Virginis: vidi

portam in domo Domini clausam, Ezech. 44, 2., wo unverkennbar der von Paschasius Radbertus in die Theologie eingeführte Gedanke zu Grunde liegt, daß Maria clausis visceribus oder clausa vulva geboren habe. Cap. 6. §. 63. Nr. 3. wird crystallum durch virgo mater, Cap. 11. §. 11. tabernaculum durch virgo mater: „et qui creavit me requievit in tabernaculo meo", Eccles. 24, 12., erklärt.

Es ist bemerkenswerth, daß die clavis bereits von dem vollständigen spätern Kanon der katholischen Kirche ausgeht und demnach auch die Apokryphen als kanonische Bücher citirt, während bekanntlich Melito streng am palästinensischen Kanon festhielt und die Apokryphen ausschloß (Euseb. h. e. IV, 26.). Pitra sucht diese Differenz mit der jesuitischen Bemerkung auszugleichen, Melito rede bei Eusebius nur vom jüdischen Kanon, dem *νόμος* und den *προφῆται*ς, nicht von dem der christlichen Kirche (Bd. 2. S. XII). In einem Fragmente bei Theodoret (quaest. in Genes. cap. I. interr. XX. ed. Schulze, I, 32 seq.) sagt ferner Origenes, es gäbe Leute, welche die Stellen der Schrift, in denen Gott in bildlicher Ausdrucksweise Glieder beigelegt würden, buchstäblich faßten und daraus den Schluß zögen, Gott müsse eine menschliche Gestalt haben, wie er auch in einer solchen dem Abraham, dem Moses und den Heiligen erschienen sey, und fügt dann hinzu: *ὧν ἐστι καὶ Μελίτων συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν.* Ist diese Notiz gegründet, dann kann Melito nicht der Verfasser dieser clavis seyn, da cap. I. de Deo die Glieder, welche in der Schrift Gott beigelegt werden, alle im allegorischen Sinne gedeutet sind. Seine völlige Urtheilslosigkeit aber verräth der Herausgeber, wenn er (vol. II. pag. XXXIV.) sich gerade auf dieses Fragment beruft, um die Identität der clavis mit der des Melito zu erweisen, und die Anklage des Origenes für eine Verläum-

dung erklärt, die ihren Grund in dem Neide der Alexandriner gegen die kleinasiatischen Theologen gehabt habe! a) (cf. pag. XI.)

Nach allem dem wird Niemand bezweifeln, daß wir in der von Pitra edirten „clavis" nicht die κλεῖς des Melito, sondern ein Glossar weit späterer Zeit vor uns haben. Dieselbe ist auch nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern von einem Abendländer zusammengetragen. Das beweisen einige etymologische Versuche: Cap. 11. §. 63: Hostia pacifica, opus misericordiae, quae ideo hostia pacifica appellatur, eo quod hosti diabolo resistat et Deo hominem reconciliet; Cap. 7. §. 34. Nr. 6: Virga, virgo Maria: „Exiet de radice Iesse" (Jes. 11, 1.). Denn sicherlich würde der Verfasser die virga auf Christus bezogen haben, wenn ihn nicht der Gleichlaut in virgo davon abgebracht hätte.

Man könnte sich versucht fühlen, die Abfassung der clavis oder wenigstens die letzte Redaction derselben in das zwölfte oder dreizehnte Jahrhundert zu versetzen, da der Verfasser schon die Siebenzahl der Sacramente zu kennen scheint. Er sagt nämlich Cap. 11. §. 48. Nr. 4: Septem lucernae candelabro impositae — septiforme ecclesiae sacramentum vel fides. Allein gegen diese Annahme erheben sich doch sehr gewichtige Bedenken. Der eine theodulfische Codex, dessen Ursprung Pitra (2, 547.) in das neunte Jahrhundert setzt, ist, wie ein

---

a) Nur das Eine wäre etwa denkbar, daß die Schrift des Melito, welche Eusebius 4, 26. anführt, περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, von dem menschwerdenden Gott gehandelt und daß das Zweideutige dieses Titels den Origenes verleitet hätte, den Melito unter die Anthropomorphisten zu rechnen. Wenigstens läßt die Art, wie er sich darüber äußert, der Vermuthung Raum, daß er sie selbst nicht gelesen und seinen Vorwurf möglicherweise nur auf den Namen gegründet habe. Vergl. übrigens Piper a. a. O. S. 71 ff.

mir sehr verlässiger Urkundenforscher nach dem mitgetheilten Facsimile der Handschrift urtheilt, keinenfalls später, als im elften Jahrhundert, möglicherweise aber auch früher geschrieben. Man wird darum zugestehen müssen, daß unsere clavis schon in der späteren carolingischen Zeit oder unter den ersten Capetingern zusammengestellt seyn muß. Wie reimt sich aber damit jener befremdende, auf die Anschauung einer weit späteren Zeit hindeutende Ausdruck zusammen? Die Beantwortung dieser Frage leitete uns auf eine sehr interessante Untersuchung. Während nämlich die clavis die Siebenzahl (septenarius) Cap. 12. §. 7. Nr. 2. ad septiformem gratiam spiritus sancti bezieht, wiederholt sie Nr. 4. noch einmal die bereits oben hervorgehobene Beziehung ad septiforme ecclesiae sacramentum und fügt als Bibelstellen hinzu: Et oscitavit puer septies (2 Kön. 4, 35.), ubi et supra: mitte septem ecclesiis, quae sunt in Asia. Man sieht aus diesem ubi et supra, daß der Verf. ein anderes Werk vor sich hatte, aus welchem er diese Erklärung mit ihren Belegstellen compilirte. Dieses Werk waren die auch sonst häufig benutzten Moralien Gregor's des Großen, in welchen Buch 35. Cap. 8. Nr. 18. die gesuchte Stelle folgendermaßen lautet: Rursum septenario numero sanctae ecclesiae universitas designatur. Unde Ioannes in Apocalypsi septem ecclesiis scribit, sed per eas quid aliud, quam universalem ecclesiam intelligi vult? Quae nimirum universalis ecclesia ut plena septiformis gratiae spiritu signaretur, Elisaeus super puerum mortuum septies inspirasse dicitur. Super exstinctum quippe populum Dominus veniens quasi septies oscitat, quia ei dona spiritus septiformis gratiae misericorditer tribuit. Hier ist uns der vollständige Schlüssel für das Verständniß des septiforme ecclesiae sacramentum gegeben. Sacramentum heißt in diesem Sinne nicht Gnadenmittel, sondern nach der älteren

Bedeutung des Wortes: Bild, Symbol a). Die Siebenzahl aber ist ganz im Sinne Gregor's dem Verfasser unserer clavis die mystische Signatur der Universalität und Perfection b) und somit der universalen Kirche, als Vermittlerin der vollen septiformis gratia spiritus sancti c). Standen aber einmal diese mystischen Beziehungen im Bewußtseyn der Zeit fest — was wir bei dem Ansehen Gregor's und bei der weiten Verbreitung unserer clavis, für die noch 9 vorhandene Handschriften in zum Theil abweichenden Redactionen zeugen, nicht bezweifeln dürfen — wie nahe mußte es dann dem Lombarden liegen, auf dieser Grundlage die Gnadenmittel, in denen die Kirche segnet und die lebendig machende Gnade des siebenfachen Geistes, der in ihr waltet, den Einzelnen aneignet, gleichfalls in dieser mystischen Zahl abzuschließen! Nicht also schon die Siebenzahl der Sacramente selbst liegt in dem septiforme ecclesiae sacramentum ausgesprochen, wohl aber dürfen wir in diesem Ausdruck die Wurzel suchen, aus welcher der spätere kirchliche Lehrbegriff erwuchs.

Wie kam es aber, daß man der clavis den Namen Melito's vorsetzte? Auch dafür bietet sich die Erklärung leicht. Piper hat S. 110 ff. nachgewiesen, daß zwei apokryphische Schriften des fünften Jahrhunderts, nämlich die

---

a) Man vergl. Kap. 12. §. 8. Nr. 1: Septem et octo quietis et resurrectionis sacramentum. Noch Hugo a St. Victore nennt (de sacramentis I. p. 10. cap. 9.) in diesem Sinne den Glauben ein Sacrament, weil das, was wir im Glauben schauen, sich zu der Sache selbst verhalte, wie ein Spiegelbild zu seinem Gegenstande.

b) Man vergl. Kap. 12. §. 7. Nr. 3: Septenarius ad plenitudinem omnium sanctorum, nro. 6. plenitudo peccati, nro. 7. plenitudo flagellorum Dei u. s. w.

c) Die Vorstellung des spiritus sanctus als eines septiformis ist bereits sehr alt. Sie findet sich schon in der epist. I. des römischen Bischofs Siricius ad Himer. cap. I: Arianos — per invocationem solam septiformis spiritus episcopalis manus impositione catholicorum conventui sociamus.

passio S. Ioannis evangelistae (eine Ueberarbeitung der häretischen acta Ioannis des Pseudo-Abdias) und der transitus b. Mariae V., dem Melito, servus Christi, episcopus ecclesiae Sardensis, beigelegt und mit echten Schriften desselben in Verbindung gebracht wurden. In zwei wiener Handschriften des Transitus geht der Name Melito in die Formen Miletus und Mileto über (Piper, S. 118.), in den meisten pariser Handschriften der passio in die Form Miletus mit dem Zusatz episcopus Laodicenus (Pitra, II, XXXI.). Ferner findet sich auf der Bibliothek zu Jena ein um 1300 verfaßter, aus Kirchenvätern und mittelalterlichen Scribenten compilirter Commentar über die Apokalypse, der mit den Worten beginnt: Incipit liber Milothonis super apocalipsim S. Ioannis, und mit dem Zusatz schließt: Explicit postilla super apocalipsim S. Ioannis (Piper, S. 110.). Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch dieses Buch mit der von Eusebius und Hieronymus erwähnten echten Schrift des Melito: περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου, als identisch gelten und deren Verlust ersetzen will. Wie nahe lag es nun nach solchen Vorgängen, durch einen ähnlichen Betrug die verlorene clavis unseres Melito der Litteratur zu restituiren! Gleichwohl dürfen wir nicht behaupten, daß der Verfasser dieß selbst beabsichtigt habe. Der Herausgeber Pitra hat durch seine unermüdlichen Bemühungen neun Handschriften der clavis zusammengebracht, unter diesen auch die grabe'sche Abschrift des codex Claramontanus und den codex Mesmianus; aber die meisten Handschriften wissen nichts davon, daß sie ein Werk des Melito sey: so heißt sie in dem einen Codex von Troyes in dem Inhaltsverzeichniß: Anonymus de mystica significatione vocum ac loquutionum biblicarum; in dem Codex von Paris: Glossae in varios scripturae sacrae libros de sensu spirituali multorum locorum; in dem andern von Troyes: Distinctionum quarundam tractatus; in dem mesmianischen (cod. I.

Theodulf.) ist statt des Titels ein leerer Raum gelassen, in dem zweiten theodulf'schen fehlt gleichfalls jede Titelbezeichnung; in der Handschrift von Poitiers erscheint die clavis in abgekürzter Recension und völlig veränderter Anordnung, sogar unter Angabe eines ganz anderen Verfassers, nämlich des Adam, Canonicus von Prémontré. Nur die straßburger Handschrift hat die bestimmte Bezeichnung: Miletus, episcopus Asianus, hunc librum edidit, quem librum clavorum appellavit, ziemlich übereinstimmend mit dem verlorenen, nur in Grabe's Abschrift erhaltenen clermont'schen Codex, dessen Titel nach Galland's Erkundigungen lautete: Miletus, Asianus episcopus, hunc librum edidit, quem et congruo nomine clavem appellavit. Demnach scheint es keinem Zweifel unterworfen, daß nicht der Verfasser selbst, sondern erst ein Abschreiber den Namen des Melito dieser clavis unbefugterweise beigelegt habe, und zwar in derselben Form, in welcher er in anderen apokryphischen Werken vorkam, um diese zu bekannten verlorenen Schriften des Melito in Beziehung zu setzen.

Was nun den Namen clavis selbst betrifft, so erklärt ihn unsere Schrift Cap. 11. §. 27. Nr. 1. durch adapertio spiritualis und Nr. 3. durch apertio sacrarum scripturarum, d. h. Erschließung des mystischen Schriftsinnes, und in dieser Bedeutung ist er offenbar von den Abschreibern der clermont'schen und straßburger Handschrift dem Buche beigelegt worden, vielleicht in dem guten Glauben, daß dasselbe die melitonische κλεὶς sey, von deren einstmaliger Existenz sich eine Reminiscenz aus Hieronymus und Rufinus in den dunkeln Zeiten des beginnenden Mittelalters erhalten haben mochte. Daß die echte κλεὶς aber, wie Credner (Einleitung, I, 10.) und Ritschl (alt-kath. Kirche, S. 545.) behaupten, ein „erklärendes Verzeichniß von weniger verständlichen Wörtern und Formeln der Schrift" gewesen sey, ist eine Unterstellung, die wiederum auf der

Identificirung beider Schriften beruht und mit dieser in nichts zerfällt. Ebenso gut dürfte man bei dem Namen κλεὶς mit Neander (Kirchengesch. I, 1140. 1. Aufl.) und Schwegler (Montanismus, S. 223.) an ein Werk über die Schlüsselgewalt denken, freilich aber, ohne mit dem letzteren darum den Melito zu einem Montanisten zu machen.

Wenn wir zum Schlusse noch mittheilen, daß die von Pitra in den Prolegomenen des ersten Bandes veröffentlichte Stelle, welcher Schneider ein so großes Gewicht beilegte, nicht einmal im Zusammenhange in der clavis vorkommt, sondern daß die in ihr enthaltenen einzelnen Worterklärungen von dem Herausgeber aus Cap. 7. §. 99 bis 108. zusammengetragen und nach dem Fragmente des Papias, zu welchem sie einen erklärenden Commentar bilden sollen, willkürlich geordnet sind, so ist es wohl für jeden Urtheilsfähigen klar, daß wir auf das Zeugniß des Melito von Sardes zu Gunsten des vierten Evangeliums zu verzichten haben [a]). Dieser Verlust wird indessen reichlich aufgewogen durch den Gewinn, den die von Dressel nach dem ottobonianischen Codex vollständig restituirten clementinischen Homilien gebracht haben, worüber wir uns eine eingehende Besprechung in einem der nächsten Hefte vorbehalten [b]).

Frankfurt a. M., den 14. Januar 1857.

---

a) Wir bemerken übrigens ausdrücklich, daß wir damit keineswegs behaupten wollen, Melito hätte das Evangelium Johannis noch nicht gekannt; dieß letztere wäre um so undenkbarer, da ja sein Landsmann und Zeitgenosse Apollinaris von Hierapolis es bereits benutzt.

b) Der Verfasser benutzt diese Gelegenheit, um noch drei störende Fehler in seiner Abhandlung über die Paschadifferenz (Stud. u. Krit. Jahrg. 1856. 4. Heft) zu berichtigen. S. 727. Z. 4. von unten muß statt Cap. 40. — Cap. 15., ebendas. Z. 3. von unten und S. 729. Z. 15. von oben statt εἰς καταφρονύνην — εἰς εὐφροσύνην gelesen werden.

Recenſionen.

Die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtseyn Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel von Wolfg. Friedrich Geß, theologischem Lehrer an der evangelischen Missionsschule zu Basel. Basel, bahnm. Buchhandlung (C. Detloff). 1856. SS. X u. 406.

Vorliegende Schrift hat sich den Mittelpunct aller Glaubenslehre, um welchen zu jeder Zeit alle christliche Erkenntniß sich bewegen muß, zum Vorwurf erkoren: sie handelt von der Person Christi. Und der Weg, den sie einschlägt, ist, wie schon der Titel zu verstehen gibt, der biblische. Nicht das Selbstbewußtseyn des gläubigen Christen, nicht der speculative Begriff des christlichen Denkers ist die Quelle, aus der geschöpft wird, sondern das Wort Gottes selbst im neuen Testament. Uebrigens handelt es sich nicht um eine lediglich geschichtliche Darstellung der Christologie des neuen Testamentes, sondern es ist dem Verfasser um die Lehre von der Person Christi zu thun, d. h. um die begrifflich bestimmte, im Zusammenhang aller Hauptfragen durchgeführte, wissenschaftlich verarbeitete Glaubenslehre von der Person Christi; die Lehre wird „aus dem Selbstbewußtseyn Christi und den Zeugnissen der Apostel entwickelt", wobei theils Erfahrung und Bewußtseyn des Christen, theils die Gesetze des begrifflichen und wissen-

schaftlichen Denkens allerdings auch zu Hülfe genommen werden.

Der Gang des Ganzen, in raschem Ueberblick aufgefaßt, ist folgender: der erste Abschnitt, welcher nahezu die Hälfte des Buches einnimmt, ist überschrieben: „der ewige Sohn Gottes", und erörtert in sieben Capiteln das Selbstzeugniß Jesu von seiner Gottessohnschaft, das Bekenntniß der judenchristlichen Gemeinde von dem göttlichen Wesen Jesu, die Lehre der Apostel Paulus und Johannes, sowie des Hebräerbriefs, das Verhältniß des apostolischen Zeugnisses von Jesu zu Jesu Selbstzeugniß auf Erden, die Geschichtlichkeit und Beweiskraft des Selbstzeugnisses Jesu, die Persönlichkeit des heiligen Geistes, die ewige Zeugung des Sohnes. Abschnitt II: „der Sohn Gottes auf Erden", behandelt 1) die wirkliche Menschheit des irdischen Jesus, 2) seine Sündlosigkeit, 3) die göttliche Herrlichkeit Jesu auf Erden. Abschnitt III: „der verherrlichte Sohn Gottes", stellt dar 1) die himmlische Herrlichkeit des verklärten Jesus, 2) die wahre Menschheit des verherrlichten Jesus, 3) seine Wirkungsweise. Der vierte Abschnitt: „die geschichtliche Entwickelung des Sohnes Gottes", befaßt sich mit der Lösung folgender Fragen: 1) die Fleischwerdung des Logos, 2) die Lebensentwickelung des Sohnes von der Fleischwerdung bis zur Verherrlichung, 3) die Verherrlichung des Sohnes. Endlich handelt noch ein fünfter Abschnitt von der Menschwerdung des Sohnes und der Trinität. — Dieser Gliederung des Stoffes läßt sich gerade nicht nachrühmen, daß sie auf den ersten Anblick einleuchte und sich selbst empfehle. Es wäre unseres Erachtens sowohl für den Leser als auch für den Verfasser selbst von Nutzen gewesen, wenn über den einzuschlagenden Gang der Untersuchung im Ganzen Rechenschaft abgelegt worden wäre, etwa in einigen einleitenden Paragraphen, anstatt daß wir sogleich mediam in rem versetzt werden. Der Verfasser, welcher sich als einen sehr

nachdenkenden und reiflich überlegenden Schriftsteller kundgibt, hat ohne Zweifel seine Gründe gehabt, die besonderen Gruppen von Untersuchungen, in die seine Schrift zerfällt, gerade so, wie er gethan hat, und nicht anders zu stellen; aber, abgesehen von einigen gelegentlich eingeflochtenen Bemerkungen, überläßt er es in der Regel dem Leser, zu errathen, warum diese Ordnung gewählt sey. Und in der That lassen sich meistens gewichtige Gründe entdecken für den Gang, den er gewählt hat. Zum Beispiel, daß der Abschnitt über „den ewigen Sohn Gottes", mit anderen Worten, über die Gottheit Christi, voransteht, liegt in der Natur der Sache, weil dieß der Mittelpunct des Ganzen ist, von wo nach allen Seiten, vorwärts und rückwärts, Licht ausstrahlt. Ebenso hat die Aufeinanderfolge der drei nächsten Abschnitte: der Sohn Gottes auf Erden, der verherrlichte Sohn Gottes, die geschichtliche Entwickelung des Sohnes Gottes, guten Grund, wiewohl es auf den ersten Anblick scheinen mag, daß Abschnitt IV. vor III. stehen sollte, so daß II. bis IV. in geschichtlicher Stätigkeit fortschreiten würde; allein Abschnitt IV. setzt bei seiner in die tiefsten Räthsel gottmenschlichen Wesens und Lebens eindringenden Untersuchung in der That die übrigen voraus. Eins aber wissen wir uns nicht zurechtzulegen, nämlich warum der Verf. von der Menschwerdung Gottes und der Trinität noch in einem hinten nachkommenden fünften Abschnitt handelt. Hat man schließlich noch die wenigen Seiten 386 ff. gelesen, so weiß man doch nicht recht, warum sie einen eigenen Abschnitt für sich bilden sollen. Wird doch derselbe Gegenstand schon im I. Abschnitt, namentlich §. 38 ff., erörtert, denn S. 181 f. 186. ist doch schon die immanente Wesenstrinität behandelt, und hier wäre dasjenige besser eingerückt worden, was S. 386 ff. folgt.

Wir gehen auf den Inhalt der Schrift näher ein, um ihre Eigenthümlichkeit nach Gedanken und Methode ein wenig kennen zu lehren. Die ausführlichste biblische Unter-

suchung liegt im ersten Abschnitt vor und zeichnet sich durch den schon in obiger Inhaltsübersicht angedeuteten eigenthümlichen Gang aus, daß der Verf. vor Allem das Selbstzeugniß Jesu von seiner Gottessohnschaft aus den Evangelien schöpft, sodann das Bekenntniß der judenchristlichen Gemeinde von dem göttlichen Wesen Jesu vernehmen läßt, ferner das paulinische und johanneische Zeugniß von der Gottessohnschaft Jesu entwickelt, worauf er das Verhältniß des apostolischen Zeugnisses zu dem Selbstzeugniß Jesu feststellt und sodann über die Geschichtlichkeit und Beweiskraft des Selbstzeugnisses Jesu urtheilt. In der That ein sehr klarer und einleuchtender Fortschritt der Untersuchung, welcher sich namentlich durch den geschichtlichen Charakter der Methode empfiehlt. Was im Einzelnen vorerst das Selbstzeugniß Jesu betrifft, so verfährt der Verf. so, daß er Schritt für Schritt vorwärts geht und in möglichst umfassendem Ueberblick Alles in Betracht zieht, was mittelbar oder unmittelbar hierher gehört. Weit entfernt davon, einzelne Aussprüche für sich zu nehmen und Schlüsse daraus zu ziehen, faßt er vielmehr die Dinge im Zusammenhang, so daß sie sich gegenseitig Licht geben. Und hauptsächlich diesem Verfahren verdanken wir so manche treffliche Gedanken, welche der Verf. ausspricht. Mit sehr verständigem und nüchternem Blick erörtert Geß sodann die Anschauung der judenchristlichen Gemeinde von Jesu Christo. Er schickt die Bemerkung voran: „Niemand, welcher die Geschichte eines inneren Lebens versteht, kann erwarten, daß die im Laufe der Lehrjahre in Anknüpfung an die täglichen Gelegenheiten vorgetragene Wahrheit nach Jesu Hingang sofort als eine fertige Erkenntniß in dem Bewußtseyn der Jünger gelegen habe. In der That hätte auch nichts der göttlichen Art der Unterweisung fremder seyn können. Die Gotteserkenntniß der Knechte Jesu muß eine lebendige, lebenzeugende und deßwegen auch eine aus dem Leben erwachsende Erkenntniß seyn.“ Dieß bestätigt sich in Betreff

des Bekenntnisses der Urgemeinde von Jesu, wie es in der Apostelgeschichte niedergelegt ist. Wir finden die theokratische Anschauung von Jesu, dem vom Geist Gottes zum ewigen Königthum gesalbten Sohn David's und Knecht Gottes, als den Ausgangspunct. Dabei aber sehen wir die urchristliche Gemeinde vor Jesu sich beugen, wie man nur vor Gott sich beugen kann, von ihm erwarten, was man nur von Gott erwarten kann; einen theologischen Begriff von Jesus, welcher diese Glaubensanschauungen erschöpfen könnte, hat sie jedoch noch nicht ausgeprägt. Daß hingegen die Voraussetzung einer ebionitischen Christologie der ursprünglichen judenchristlichen Gemeinde ungeschichtlich ist, beweist Geß auf überraschende Weise aus dem Römerbrief, sofern Paulus, wenn der judenchristliche Theil der römischen Gemeinde in einer niedrigeren Anschauung der Person Christi, als Paulus selbst, gestanden hätte, über diese Kluft nicht so mit Stillschweigen hätte weggehen und unmöglich bloß den Streit zwischen Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit hätte besprechen können. Ganz eigenthümlich ist der Gesichtspunct, unter welchen der Verf. die paulinische und johanneische Lehre von Christo stellt, nämlich als Zeugniß des erhöhten Jesus von seiner Gottessohnschaft durch Paulus und Johannes. Was namentlich den Paulus betrifft, so geht Geß davon aus, daß der Apostel sich öfters auf besondere Offenbarungen über göttliche Wahrheiten beruft, die er erhalten habe; er vermuthet deßhalb, daß der Apostel, welcher über so specielle Puncte der Lehre und seines persönlichen Wirkens besondere Offenbarungen empfing, für die wichtige Erkenntniß des inneren Wesens Jesu nicht bloß auf die Zeugnisse verwiesen gewesen sey, welche der Heiland auf Erden über sich selbst ausgesprochen hatte, S. 71., vgl. 100. 131. Demgemäß nimmt er an, daß dem Paulus unmittelbare Aufschlüsse in besonderen Offenbarungen über die Person Christi zu Theil geworden seyen. Allein hier hat der Verf. mehr

auf Folgerungen und Vermuthungen, als auf directe und klare Zeugnisse der Schrift gebaut. Nirgends bezeugt Paulus ausdrücklich, daß ihm über die Person Christi eine außerordentliche Offenbarung zu Theil geworden sey. Nur in Betreff der Gleichberechtigung der Heiden mit Israel im Reiche Gottes beruft er sich auf Offenbarung, Eph. 3, 3 ff., und dieß hängt ohne Zweifel mit seiner Berufung zum Heidenapostel, also mit der Erscheinung des erhöheten Erlösers zusammen, welche ihm unweit Damascus zu Theil geworden war und welche die Grundlage seiner ganzen eigenthümlichen Richtung und Erkenntniß gebildet hat. Wir hätten es demnach für begründeter und fruchtbarer gehalten, wenn Geß gerade hierauf mehr Gewicht gelegt hätte, als er S. 68. gethan hat. Als den Grundgedanken nun, von welchem in Betreff der Person Christi der Heidenapostel ausgehe, hebt Geß die Wahrheit hervor: „das Leben der ganzen Menschheit ist Jesus", S. 72., vergl. die bündige Zusammenfassung S. 92. Die exegetische Bearbeitung der bedeutenderen christologischen Abschnitte bei Paulus ist beifallswerth, wenn auch hie und da, z. B. in Betreff der Worte Phil. 2, 6: οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, eine andere Auffassung vorzuziehen seyn dürfte. Zu Johannes übergehend, schlägt Geß den neuen Weg ein, die im Evangelium und ersten Briefe dargelegte Lehre des Apostels von Jesu Christo in ihrer Ausbildung hauptsächlich auf die Apokalypse zurückzuführen, d. h. neben der Bekanntschaft des Johannes mit Jesu auf Erden aus dem apokalyptischen Selbstzeugniß Jesu an den Johannes abzuleiten: „Finden wir in den johanneischen Aussprüchen über Jesum das hellste Licht über dessen innere Wesenheit, werden uns ferner in der johanneischen Geschichtserzählung die tiefgehendsten Aussprüche Jesu über sein inneres Wesen aufbewahrt, — so liegt die einfache Erklärung hiervon in der Thatsache, daß Johannes durch die Offenbarung des erhöhten Heilandes, durch Alles, was Jesus ihn hierbei sehen und hören ließ, in das

Tiefste von dem, was Christus auf Erden geredet hatte, zurückgewiesen und in dessen volles Verständniß hineingeführt wurde", S. 105. Und in der That hat er ganz Recht, auf die innige Uebereinstimmung der apokalyptischen Christologie mit der des Evangeliums und ersten Briefes ausführlich und mit Nachdruck aufmerksam zu machen. Die Erörterung der johann. Logoslehre selbst, S. 113 ff., zeichnet sich durch Sorgfalt der Auslegung und durch die Besonnenheit der alles Zusammengehörige verbindenden und abwägenden Betrachtung aus. Unter den gewichtigen Bemerkungen des Verf. über das Verhältniß des apostolischen Zeugnisses zu dem Selbstzeugniß Jesu auf Erden kommt gelegenheitlich Folgendes zur Sprache: „Ohne Zweifel wurde Johannes von dem Lichte, welches der Herr dem Paulus schenkte, mächtig berührt. In der That ist ja der ganze Inhalt der johann. Logoslehre selbst schon dem Paulus eigen; es ist nur der zusammenfassende Ausdruck, welcher von Johannes hinzugefügt wird", S. 132. Diesen Gedanken haben wir früher anderswo geltend gemacht und freuen uns der selbständigen Zustimmung eines so nachdenkenden und gründlichen Schriftforschers. — Indem nun der Verfasser weiter schreitet und die Geschichtlichkeit und Beweiskraft des Selbstzeugnisses Jesu erwägt, betritt er das Gebiet der höheren Kritik und bringt dankenswerthe Beiträge in Betreff der Geschichtlichkeit der Evangelien, des Verhältnisses zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, und dergleichen Fragen. Namentlich begründet er den Satz: „die synoptischen Reden Jesu sind die Verleiblichung der johanneischen; wer beide auseinanderreißt, behält eine Seele ohne Leib und einen Leib ohne Seele", S. 141. Sodann folgt auch ein zur Vertheidigung des Christenthums gehöriger Beweis dafür, daß das Selbstzeugniß Jesu von seiner Gottheit auch Wahrheit sey. Hier ist es aber schlechterdings unthunlich, Auszüge zu geben; wir müssen auf das Buch selbst verweisen, welches hier ernste Wahr-

heiten in klarer, zum Gewissen sprechender Darstellung überzeugend entwickelt. Wenn der Verf. sodann auf die Persönlichkeit des heiligen Geistes übergeht, so erscheint dieß auf den ersten Anblick als Abschweifung; in der That dient aber dieser Abschnitt vielmehr dazu, die Schriftlehre vom Sohne Gottes, namentlich von seiner Wesensgleichheit mit dem Vater, deutlicher zu machen. Am tiefsten steigt die Forschung in die göttlichen Geheimnisse, so weit sie durch die Schrift erschlossen sind, hinab, wo die Abhängigkeit des Sohnes von dem Vater, die Wesensgleichheit mit ihm und die ewige Zeugung des Sohnes untersucht wird. Denn hier handelt es sich von einer der tiefsten Fragen in der christlichen Glaubenslehre: wie sich die Gottheit des Sohnes zu der Einheit Gottes verhalte, und wie die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater mit seiner wirklichen Gottheit zusammenstimme. Um so gewissenhafter und sorgfältiger tritt der Verfasser hier in die Spuren der biblischen Offenbarung. Auf der andern Seite bleibt er aber auch mit achtungswerther Aufrichtigkeit bei den Grenzen stehen, an welche das der Schrift treulich nachgehende christliche Denken am Ende gelangt: „Wie des Sohnes ewiges Haben des Lebens in sich und seine ewige Persönlichkeit und Freiheit vereinbar ist mit dem Empfangen des Lebens aus dem Vater, das wird ein ungelöstes Räthsel bleiben, bis das bruchstückweise Erkennen aufgehört hat und wir zum Schauen gekommen sind; denn unser irdischer Erfahrungskreis, welcher der Spiegel für unser Gotterkennen ist, bietet uns für eine solche Weise der Hervorbringung keine Analogie", S. 198.

So entschieden im ersten Abschnitt die wahre Gottheit Christi auf Grund der Schrift vertheidigt ist, so voll und durchdringend erkennt der Verf. in den drei folgenden Abschnitten die Menschheit Jesu Christi an. Es ist in der That eine stark hervortretende Eigenthümlichkeit des Verfassers, daß er das Menschliche in dem Erlöser nach allen Seiten vollständig zu erkennen strebt. Er bemerkt S. 207.

mit Recht: „Es ist bekannt, daß die kirchliche Entwickelung der Christologie zwar niemals eine Verletzung der Menschheit Christi zugegeben, aber was zu seinem wirklichen Menschenwesen gehört, nur sehr allmählich erkannt hat. Ja, die kirchliche Lehre von Christo ist in der That — wider ihr eigenes Wollen — trotz der vielen Jahrhunderte, welche sie durchlebt hat, noch heute in einer Weise gebaut, daß die doketischen Consequenzen sich nicht ableugnen lassen." Da ist eine Hauptfrage die von der Menschwerdung Gottes, nämlich ob der Logos, auch nachdem er Fleisch und Blut angenommen, schlechthin geblieben sey, der er zuvor war, oder nicht. Ersteres ist die gewöhnliche Voraussetzung der kirchlichen Glaubenslehre; der Verf. zeigt aber auf überzeugende Weise, daß bei jener Voraussetzung die persönliche Einheit des Logos und der Menschheit in Jesu sich schlechterdings nicht verstehen lasse. Ja er beweist, daß die Schrift selbst in Aussprüchen wie Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Phil. 2, 7: ὁ Χριστὸς ἐκένωσεν ἑαυτόν, u. dergl. darauf führe, daß der Logos bei seiner Menschwerdung die Gottgleichheit, namentlich die Allwissenheit und Allmacht, aufgegeben habe. Er stellt sonach als Lehre der Schrift von dem Uebergang des Sohnes aus seinem vorirdischen Stande in den irdischen folgende Sätze auf: Das Ich des vorirdischen Sohnes und das Ich des auf Erden lebenden Jesus ist dasselbe. Aber der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische Sohn ist Mensch. Kein Mensch ist allwissend, von Anfang an heilig, allmächtig, allgegenwärtig; auch Jesus war es nicht. Der Logos hat in der Fleischwerdung auch seines ewigen Selbstbewußtseyns sich entäußert, hat es erlöschen lassen, um es erst auf dem allmählichen Entfaltungswege einer Menschenseele wieder zu gewinnen. — Diese That der Selbstentäußerung des Logos sucht der Verfasser sodann durch Analogien aus dem weiten Gebiete der Schöpfung und des Lebens begreiflich zu machen. Hierbei scheut er sich nicht, der Lehre des Apol-

linaris, daß in Jesu der Logos die Stelle der menschlichen vernünftigen Seele vertreten habe, sich insofern wenigstens zu nähern, als er aus der Schrift die Anschauung entwickelt, daß der Logos, indem er ins Werden einging, zur menschlichen Seele und zum menschlichen Geiste wurde. — Auch in Betreff der Lebensentwickelung Jesu von der Menschwerdung bis zur Verherrlichung macht Geß mit der wahren Menschheit des Erlösers nach dem Zeugniß des Hebräerbriefs Ernst, daß der Sohn „an dem, das er litt, Gehorsam gelernt" habe; demgemäß entscheidet er sich, was die Sündlosigkeit Jesu betrifft, für das potuit non peccare und gegen das non potuit peccare. Endlich macht er auch die wahre Menschheit des verklärten Erlösers mit Nachdruck geltend; er beweist, daß es geradezu eine Grundanschauung des neuen Testamentes sey, daß der Erhöhte fortwährend Mensch ist. Und das nicht allein, sofern dem Auferstandenen und Erhöhten die Gottesfülle leiblich inwohnt, so daß selbst das göttliche Wissen und Leben des verklärten Heilandes leiblich vermittelt ist, sondern auch sofern dem verklärten Erlöser sein menschliches Seelenleben, seine sittlich erworbene Heiligkeit, die erbarmende Menschenliebe als Errungenschaft seines irdischen gottmenschlichen Lebens ewig unverloren bleibt. Die Gottmenschheit des Erhöhten nach dieser inneren Seite gehört, wie Geß S. 206. mit Recht behauptet, zu den noch am wenigsten beachteten und schwierigsten Aufgaben der Theologie; er will deßhalb auch die Umrisse, die er davon gibt, nicht als Lösung der Aufgabe angesehen wissen, sondern nur als „eine Bitte, sie mehr, als bisher geschehen, in Angriff zu nehmen".

Doch es ist nicht möglich, in der hier erforderlichen Kürze auch nur aufmerksam zu machen auf all den reichhaltigen Stoff, der in dieser gehaltvollen Schrift entwickelt ist. Wir bemerken nur im Allgemeinen, daß das Buch viel mehr leistet, als der Titel verspricht. Davon z. B.

gibt der Titel nichts zu verstehen, daß auch die Christologie des alten Testaments, obwohl kurz, doch in den Hauptzügen, gezeichnet wird. Aber noch manches Andere, was man in einer Lehre von der Person Christi zunächst nicht sucht, was aber doch damit zusammenhängt, findet sich in diesem Buche: lehrreiche Erörterungen auf dem theologischen und anthropologischen Gebiete, z. B. über die Persönlichkeit Gottes, vom Ursprung der Seelen aus Zeugung oder Schöpfung (Traducianismus, Creatianismus), vom Zusammenhang zwischen Leib und Seele, dem Gange der Entwickelung des Menschen, dem Wesen menschlicher Erkenntniß, Sittlichkeit, Sünde u. s. w. Auch eigentlich speculative Gedanken, z. B. über den Begriff der Ewigkeit, fehlen nicht. Und diese reiche Ausbeute erklärt sich zunächst aus zwei Ursachen. Einmal daraus, daß die Erkenntniß des Gottmenschen der Schlüssel zur tiefsten Erkenntniß sowohl Gottes als des Menschen ist; sodann daraus, daß der Verf. schriftmäßige Wahrheit sucht und wesentlich aus der Schrift schöpft, denn die Schrift ist die unerschöpfliche Fundgrube der Wahrheit für den, welcher redlich darin forscht, mit dem Bemühen, Schrift durch Schrift verstehen zu lernen. Und unser Verf. schätzt die echte Schriftwahrheit so hoch, daß er erklärt: „Unser Denken kann irren, aber das Wort der Schrift irrt nicht; die Speculation darf sich nicht erlauben, die Redeweise des neuen Testamentes *umzudeuten*; nicht irgend eine Erhebung der neutestamentlichen „„Vorstellungen"" in „„Begriffe"", sondern die organische Entwickelung des biblischen Gedankensystems, vor Allem des Selbstbewußtseyns Christi, muß unsere Aufgabe seyn", S. 322. 398. Und er behauptet das nicht bloß, sondern weiß die Göttlichkeit der Bibel auch auf einleuchtende Weise zu zeigen; hierfür nur *ein* Beleg: „Jede tiefere Betrachtung der Bibel muß als einen besonderen Erweis ihres göttlichen Ursprunges die Art erkennen, in welcher sie bei ihrer Unterweisung über die göttlichen und

menschlichen Dinge die scheinbar entgegengesetztesten Wahrheiten gleichmäßig geltend macht, während die bloß menschliche Betrachtung ein Moment der Wahrheit einseitig und mit Verdrängung der übrigen zu erfassen pflegt. Gottes hohe Majestät und Herablassung, den Eifer seiner Heiligkeit und die Huld seiner Gnade, des Menschen Nichtigkeit und Erhabenheit, seine Abhängigkeit und Freiheit, Gottes Reinheit von Verursachung der Sünde und sein Regieren unter den Sündern und durch ihre Sünde, die Tiefe unseres sündigen Verderbens und seine Heilbarkeit, alle diese Gegensätze, welche von der menschlichen Weisheit auseinandergerissen werden, predigt die Schrift, und zwar schon die des alten Testamentes, den einen mit derselben Kraft wie den andern. Insbesondere ist es der höchsten Beachtung werth, wie die Lebensvorschriften der Bibel einerseits mit unerbittlicher Strenge darauf dringen, daß der Weltmensch ein Gottmensch werde, andererseits alle Güter, die Gott in dieses irdische Leben gelegt, als solche erkennen und mit Danksagung genießen lassen. Keine andere Moral als die der Bibel hat die schmale Straße gefunden, welche zwischen Weltseligkeit und Weltflucht sicher hingeht, ohne dahin oder dorthin auszubeugen", S. 206.

Freilich wer aus der Bibel schöpfen will, muß den rechten Sinn dazu mitbringen, namentlich einen sittlichen Ernst, eine heilige Ehrerbietung, eine aufrichtige Gottesfurcht. Und diese Gesinnung spricht in der That aus dem Buche. Obgleich der Verfasser eine bedeutende wissenschaftliche, selbst speculative Gabe an den Tag legt, ist er doch weit entfernt von dem kalten Ton und der einseitig intellectualistischen Richtung derer, welche nichts Höheres kennen, als das Wissen und die Wissenschaft; er faßt im Gegentheil Alles nicht nur mit einem warmen Herzen, sondern auch mit praktisch christlicher Erfahrung und mit dem Ernst des Gewissens auf; und dieses Gepräge christlich mannhafter Besonnenheit und Gewissenhaftigkeit macht un-

willkürlich tiefen Eindruck. Andererseits will der Verfasser allerdings aus der Bibel und nur aus der Bibel schöpfen; dennoch ist er Keiner von denen, welche nach dem Bekenntniß der Kirche gar nichts fragen und sich über dasselbe hoch hinwegsetzen. Vielmehr bringt er aufrichtige Achtung vor dem kirchlichen Bekenntniß mit und baut sich nur in dem weiten Raume an, welcher „zwischen dem, was durch die Bekenntnisse der Kirche vor Jahrhunderten in schriftmäßiger Weise dargelegt ist, und zwischen der Grenze, über welche unser Erkennen innerhalb dieser Zeitlichkeit nicht hinausschreiten kann, für die Forschung frei bleibt".

Was die Sprache und die Darstellung des Buches betrifft, so hat der Verf. nicht bloß Theologen vom Fach im Auge gehabt, sondern auch denkende und nach tieferer Glaubenserkenntniß begierige Männer aus der Gemeinde. Er hat daher alles gelehrten Prunkes sich möglichst entschlagen, ist mit Citaten fremder Schriften höchst sparsam verfahren, ja, es finden sich sehr selten auch nur griechische Wörter im Buch, obwohl überall auf den Grundtext zurückgegangen ist, und das mit sorgfältigster Gründlichkeit. Insofern hat das Buch eine für ein deutsches wissenschaftlich theologisches Werk sehr ungewohnte Gestalt; indessen erkennen wir einen eigenthümlichen Vorzug in der Faßlichkeit und Anspruchslosigkeit der Sprache, die sich in meistens kurzen Sätzen und in einfach edlem Ausdruck bewegt.

Schließlich verdient noch ein Gesichtspunct hervorgehoben zu werden. Der Verf. ist derzeit theologischer Lehrer an der Missionsschule zu Basel. Nun ist bekannt, daß manche schiefe Urtheile nicht nur über den Geist, in welchem die baseler Mission überhaupt geleitet wird, sondern namentlich auch über den Charakter des theologischen Unterrichts, welcher den baseler Missionszöglingen ertheilt wird, dann und wann schon gefällt worden sind, und das auf Grund einseitiger und wenig authentischer Nachrichten und Urkunden. Hier liegt nun ein authentisches Zeugniß

vor von der Lehre, wie sie in der Missionsanstalt zu Basel vorgetragen wird. Und dieses Buch eignet sich um so eher dazu, manche Vorurtheile in der genannten Beziehung positiv zu widerlegen, je weniger es gerade diesem Zwecke zulieb geschrieben ist. Wer irgend sehen will und nicht von Parteivorurtheilen ganz geblendet ist, wird sich aus dieser Schrift überzeugen, daß die theologische Unterweisung der baseler Missionszöglinge nicht nur in wissenschaftlicher Hinsicht gründlich und gediegen, sondern auch dem Gehalt der Lehre nach gesund, echt biblisch und bekenntnißtreu ist. Und auch insofern begrüßen wir das Buch als eine willkommene und erfreuliche Erscheinung.

Von der Ueberzeugung ausgehend, daß diese Schrift mit dem ihr zu Grunde liegenden ernsten und frommen Sinne, der gründlichen Schriftforschung und dem klaren, selbständigen und eindringenden Geiste, wovon sie zeugt, eine wirkliche Bereicherung der deutschen Theologie ist, könnten wir uns nur freuen, wenn der Verf. das am Schlusse des Vorwortes angedeutete Vorhaben ausführen würde und seiner ersten Schrift eine ebenso gediegene zweite, über das Werk Christi, folgen ließe, und das je eher, je besser.

G. V. Lechler.

Uebersichten.

Ueberſicht einiger neuer Werke,

die Geſchichte des franzöſiſchen Proteſtantismus betreffend.

---

1. Ebeling, ſieben Bücher franzöſiſcher Geſchichte. Erſter Band. Tübingen, 1855.

2. Soldan, Geſchichte des Proteſtantismus in Frankreich bis zum Tode Karl's IX. 2 Bände. Leipzig, 1855.

3. Ranke, franzöſiſche Geſchichte, vornehmlich im ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhundert. Erſter und zweiter Band. Stuttgart, 1852 u. f.

4. Drion, histoire chronologique de l'église protestante de France jusqu' à la révocation de l'édit de Nantes. II Vol. Strassbourg, 1855.

5. Roehrich, Mittheilungen aus der Geſchichte der evangeliſchen Kirche des Elſaſſes. 3 Bände. Straßburg, 1855.

In dem weiter unten zu beſprechenden Werke hat Ranke mit Recht auf den univerſalhiſtoriſchen Charakter

der franzöſiſchen Geſchichte überhaupt und zumal im ſechzehnten Jahrhundert hingewieſen. Die heutige Geſchichtsanſchauung hat ihren Geſichtskreis erweitert; die Schickſale der einzelnen Staaten werden nicht mehr vereinzelt betrachtet, als hätten ſie ſich unabhängig von allen von außen kommenden Einflüſſen entwickelt; man ſucht ſie in ihrem Zuſammenhange zu begreifen und den Wirkungen nachzuforſchen, die das, was ein Volk vollbracht oder gelitten, auf Andere, ja auf die ganze geſittete Menſchheit ausgeübt hat. Man hat zwar auch früher ſchon auf ähnliche, obgleich durch vielfache Rückſichten gehemmte Weiſe das ineinandergreifende Leben der Völker darzuſtellen geſucht, aber erſt ſeitdem, durch mancherlei Urſachen angeregt, der Verkehr ein lebendigerer geworden iſt und in der chriſtlichen Welt die Nationalvorurtheile immer mehr ſchwinden, iſt es recht möglich geworden, die Betrachtung der Geſchichte auf einen höheren und freieren Standpunct zu erheben. Daher kommt auch das in Deutſchland erwachte größere Intereſſe an den Schickſalen der franzöſiſchen Reformation. So wie im ſechzehnten Jahrhundert Deutſchland mächtig auf Frankreich eingewirkt hat, ſo haben auch die denkwürdigen Bewegungen dieſer Zeit in Frankreich für Deutſchland und überhaupt für Europa eine große, welthiſtoriſche Bedeutung. In den letztverfloſſenen Jahren ſind mehrere dieſer an außerordentlichen Erſcheinungen ſo reichen Geſchichte gewidmete Werke veröffentlicht worden, welche in verſchiedener Hinſicht der Aufmerkſamkeit würdig ſind; den drei deutſchen von Ebeling, Soldan und Ranke fügen wir das franzöſiſche von Drion bei. Man fragt vielleicht, warum wir das von Michelet übergehen, von dem ſoeben der dritte, die Religionskriege behandelnde Theil uns zukommt; wir ſchließen es nur darum von dieſer Ueberſicht aus, weil es aus vielen Gründen ein Recht hat, beſonders beſprochen zu werden. Daß wir dagegen das

letzte Werk Roehrich's über die Geschichte des Protestantismus im Elsaß den allgemeineren Schriften anschließen, bedarf wohl, trotz des specielleren Gegenstandes des Buches, keiner weiteren Rechtfertigung. Die einzelnen Werke werden wir nicht in der chronologischen Ordnung ihres Erscheinens aufführen, sondern nach der Ausdehnung der von ihnen behandelten Zeiträume. Dieser Ordnung zufolge ist das erste das von Ebeling, das nur bis zum Jahre 1562 geht; dann folgt Soldan, bis zum Jahre 1574; von Ranke, dessen dritter Theil dem siebzehnten Jahrhundert gewidmet ist, gehören hierher nur die beiden ersten, bis zum Jahre 1610; Drion endlich geht bis zum Jahre 1685.

Nr. 1. Herr Ebeling berichtet, er sey durch Zufall in Besitz einer Sammlung zum Theil höchst wichtiger Actenstücke aus dem sechzehnten Jahrhundert gekommen: bei dreihundert eigenhändige Briefe und Aufzeichnungen von Zeitgenossen und Mithandelnden der Religionsunruhen in Frankreich; bei Zusammenstellung derselben habe er „so überraschend wichtige Mittheilungen und ungeahnte Aufschlüsse" gefunden, daß der Gedanke in ihm aufstieg, sie als bisher unbekannte Quellen zu einem Geschichtswerke zu benutzen. Dazu konnte er sich auch der von Ludwig, Fürsten von Anhalt, aus Italien mitgebrachten Sammlung handschriftlicher Gesandtschaftsberichte bedienen, sowie der nie in den Buchhandel gekommenen, unvollendet gebliebenen Mémoires pour servir à l'histoire du 16e siècle von Dumesnil. Zu dieser ersten, bloß äußerlichen Veranlassung zu seinem Werke gesellte sich die bekannte Erfahrung, es sey in der Geschichte des französischen Protestantismus noch Vieles unklar, dunkel oder nur unvollständig erkannt. „So entstand ein Buch, von dem ich mir sagte, daß es des Neuen genug habe, und daß dieß Neue solid genug fundirt sey, um allgemeine Beachtung auf sich zu

lenken" (S. XV.). Ferner wird der Leser berichtet, „daß Alles, was eine bloß politische, also nicht zugleich religiöse Bedeutung hat, in dieser Darstellung keine vorherrschende Berücksichtigung finden durfte" (S. XVIII.). Der vorliegende Band enthält die drei ersten Bücher: 1) Franz I. oder Anfang der Reformation in Frankreich; 2) Heinrich II. oder die Schreckenszeit der französischen Protestanten; 3) Franz II. oder Vorläufe des religiösen Bürgerkriegs.

Es ist nun die Frage, inwiefern das Werk dem in der Vorrede ausgesprochenen Vorhaben entspreche. Was das Neue betrifft, das geboten werden soll, so beschränkt es sich in diesem Bande auf ein paar Anekdoten, die zur Charakteristik des damaligen Zeit- und Hofgeistes nicht unwichtig sind, im Ganzen aber weder das Urtheil über die handelnden Personen modificiren, noch die Geschichte durch ungeahnte Aufschlüsse bereichern; der zweite Band wird hoffentlich des Neuen mehr liefern, da Hrn. Ebeling's Quellen „hauptsächlich für die Zeit von 1562 bis 1574 reichlich fließen". Das sonst in den drei ersten Büchern Enthaltene ist das längst Bekannte, jedoch unvollständig und nicht immer mit gehöriger Kritik behandelt; auch ist die Sprache oft gesucht und hart; der Darstellung fehlt es an der würdigen Einfachheit, die dem Geschichtschreiber ziemt und die ebenso entfernt ist von öder Trockenheit als von der falschen Schwunghaftigkeit rhetorischer Amplification und der prätentiösen Kürze der Effecthascherei. Die Anfänge der französischen Reformation sind sehr kümmerlich behandelt; höchstens wird der Länge nach die Verfolgung der Waldenser in der Provence erzählt, und doch sind gerade die Anfänge noch am wenigsten bekannt und bilden die Epoche, wo die religiöse Bewegung von den politischen Einflüssen und Hemmnissen noch am freiesten war; seinem Kanon zufolge, das, was religiöse Bedeutung hat, beson-

ders hervorzuheben, hätte der Verf. den so merkwürdigen reformatorischen Bestrebungen unter Franz I. und den so interessanten dabei auftretenden Persönlichkeiten mehr Aufmerksamkeit schenken sollen; unter Anderen hätte ihm der dritte Band von Merle d'Auvigné, Histoire de la réformation reichen Stoff dazu geliefert. Ueberdieß begegnet man in Hrn. Ebeling's Werke mehreren Irrthümern und gewagten Urtheilen. So läßt er S. 4. Lefèvre d'Etaples 101 Jahre alt werden; dieses hohe Alter wurde von Einigen aus einer poetischen Hyperbel des Dichters Salmonius Macrinus geschlossen, der in seiner Ode de obitu Iac. Fabri Stapulensis (hymnorum libri sex. Paris. 1537. pag. 120.) übrigens nur sagt „aevi peracto iam prope seculo"; Lefèvre war wahrscheinlich um das Jahr 1455 geboren. Wir bemerken hierbei noch, daß der eigenthümlichen mystischen Richtung dieses Mannes, sowie des Bischofs Briçonnet und der Prinzessin Margaretha von Hrn. Ebeling mit keinem Worte gedacht wird. Ferner S. 11. wird geredet von einem „angeblichen" Strafedict vom 29. Januar 1535; dieses Edict ist kein angebliches, es ist in der That vom 29. Januar datirt und wurde den 1. Februar in die Register des Parlaments eingetragen; das Begleitungsschreiben des Königs an alle Räthe und Gerichtsbeamte des Reiches findet sich abgedruckt in dem von Jahr zu Jahr für die Geschichte des französischen Protestantismus wichtiger werdenden Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français, Bd. 1. S. 328. Seite 27. wird Sleidan des Irrthums angeklagt, weil er behauptet, die deutschen und die schweizerischen Protestanten haben sich nach der Execution der königlichen Vertilgungsbefehle gegen die Waldenser der Provence bei Franz I. für die Verfolgten verwendet; nach Ebeling hatte diese Verwendung vorher stattgefunden, er sagt jedoch nicht, worauf er diese Behauptung gründet; nur wenn

er einen zuverlässigeren Zeugen aufweisen könnte als Sleidan, der seine Geschichte nach sicheren Documenten schrieb, wäre sein Vorgeben als eine Berichtigung anzusehen; daß dieß aber der Fall nicht ist, geht aus dem vom 27. Juni 1545 datirten Briefe Franz I. an den straßburger Magistrat hervor; der König sagt darin, nach einer in Straßburg aufbewahrten authentischen Uebersetzung, die wir in der Zeitschrift für historische Theologie haben abdrucken lassen (Jahrg. 1852. S. 258.): „Wir haben euwer schreiben entpfangen, durch welches ier unss gebt zu erkennen, dass ier mitt grossen beschwerden und leid vernomen die tyrannische, greuliche vervolgung, so man an den Waldenseren solte begangen haben" . . . — Man könnte sagen, diese unsere Bemerkungen bezögen sich bloß auf Details von untergeordnetem Interesse; allein eine Geschichte, die auf kritische Genauigkeit Anspruch macht und deren Verfasser Männer wie Sleidan, Ranke u. A. m. zurechtweisen will, muß auch im Kleinsten darauf bedacht seyn, sich keine Blöße zu geben; wir hätten noch mehrere ähnliche Versehen anführen können, das Gesagte möge indeß genügen.

Wir haben ferner bemerkt, daß auch des Verfassers Urtheile uns zuweilen gewagt vorkommen; als Beispiel heben wir das über Coligny aus. Dieser große Charakter, einer der edelsten seiner Zeit und überhaupt der französischen Geschichte, wird zwar theilweise in treffenden Zügen geschildert, wenn ihm aber „ein fatalistisch-religiöser Ehrgeiz" zugeschrieben wird (S. 120.), so wissen wir nicht recht, wie dieß zu verstehen sey. „Ein wahrhafter Patriot, gingen ihm Ehre und Wohlfahrt seines Vaterlandes über Alles; für diese Ehre, diese Wohlfahrt hielt er sich unentbehrlich, für ein gewichtiges Rüstzeug, ohne das jene nicht erreicht werden könnten; er war also ehrgeizig" (S. 119.). Es hat allerdings in Staat und Kirche zu gewissen Zeiten

Leute gegeben, die sich für unentbehrlich gehalten und unter dem Vorwande, dem öffentlichen Wohle könne nur durch sie geholfen werden, sich der Leitung der Geschäfte und der Gemüther bemächtigt haben; zu solchen gehörte aber der Admiral Coligny nicht; es gab für ihn noch etwas Höheres als die Ehre des Vaterlandes, nämlich die Ehre des Herrn, dessen treuer Bekenner er war; er war noch mehr als Patriot, er war evangelischer Christ. Warum hätte er sich sonst nach dem Frieden von St. Germain (8. August 1570) nach La Rochelle zurückgezogen? Die Gewissensfreiheit schien ihm gesichert, die Reformirten hatten mehr Rechte erhalten als noch je, ihren Beschwerden wurde mit Nachdruck abgeholfen: was konnte damals Coligny mehr verlangen? Erst als er im Jahre 1571 vom Könige dringend gebeten ward, an den Hof zu kommen, begab er sich wieder dahin, und zwar aus Pflicht, nicht aus Ehrgeiz; und wenn er ausgehalten hat bis zum letzten Augenblick, selbst nach dem Schuß aus der durch Katharinens Hand geleiteten Büchse, so geschah es weder, wie Capefigue meint, aus charakterschwacher Leichtgläubigkeit, noch, nach Ebeling, aus fatalistischem, sich für unentbehrlich haltendem Ehrgeiz; es beweist vielmehr eine Seelengröße, wie sie noch selten in der Geschichte vorgekommen ist und wie nur ein Christ sie haben kann.

Nr. 2. Der bereits durch andere historische Arbeiten rühmlichst bekannte Verfasser stellt sich in diesem umfassenden Werke die Aufgabe, „die reformatorischen Ideen und Bestrebungen, die das Zeitalter der Reformation auch für Frankreich gebracht hat, in ihrem Ursprung aufzusuchen und von ihrem ersten Hervortreten an ein halbes Jahrhundert hindurch auf ihrem Gange durch das öffentliche Leben zu begleiten"; er bemerkt dazu: „weil aber der Protestantismus in Frankreich in steter und innigster Wechselbeziehung zu den staatlichen Zuständen und Begebenheiten des Landes

auftritt, so wird auch ein gutes Stück politischer Geschichte sich von unserer Darstellung nicht trennen lassen." Diese Bemerkung ist im Allgemeinen nur zu sehr begründet; es ist unmöglich, die Kämpfe und Schicksale des Protestantismus in Frankreich zu behandeln ohne Zuziehung der politischen Verhältnisse und Erscheinungen; die ganze französische Geschichte im sechzehnten Jahrhundert ist ja nur Geschichte der religiös-bürgerlichen Wirren; Kirchliches und Politisches ist so mit einander verflochten, daß die Darstellung es nicht wohl zu trennen vermag. Es ließe sich allerdings noch eine andere Seite der Geschichte der französischen Reformation denken, von der am Schlusse dieses Aufsatzes ein Wort gesagt werden soll; die Betrachtung, wie wir sie meinen, müßte von dem Politischen absehen, sie müßte die Kenntniß davon voraussetzen und sich nur von der Zeit an auch darauf richten, wo die Hugenotten anfangen, mit ihren religiösen Lehren politische Meinungen in Verbindung zu bringen. Hrn. Soldan's Zweck lag indessen nicht nach dieser Seite hin; denn auch in der Richtung, die er verfolgt, gab es noch viel aufzuhellen und zu berichtigen; „es galt, aus dem Widerstreit mannichfacher, einander bekämpfender Ueberlieferungen die wahre Gestalt der Thatsachen, die nur eine einzige seyn kann, festzustellen." Diese schwierige Arbeit ist in neuerer Zeit insofern erleichtert worden, als reiche Quellen, und zwar die besten und zuverlässigsten, geöffnet worden sind für den Geschichtschreiber des sechzehnten Jahrhunderts. So lange man nur aus Bearbeitungen schöpfen konnte, war man nicht sicher, den rechten Weg zu gehen; die gleichzeitigen Bearbeitungen sind unvermeidlich von Parteigeist durchdrungen, und wenn auch keine willkürliche Fälschung der Facten anzunehmen ist, so hat doch Jeder die Geschichte nach seiner Anschauung, nach seiner Combination, nach seiner Beurtheilung der Motive und der Charaktere gegeben.

Jetzt aber, da immer mehr die Urkunden ans Licht treten, in denen die Ursprünge und die leitenden Gedanken der Begebenheiten erforscht werden können, wird es möglich, nach gehöriger Sichtung des reichen Stoffes die Geschichte in ihrer vollen Wahrheit aufzufassen und darzustellen. In diesen neuen Quellen nun hat Herr Soldan eine Fülle von Thatsachen und Ansichten geschöpft, die er mit echt historischem Tact zu einem Ganzen gestaltet hat. Von dem richtigen Grundsatze ausgehend, daß „Reformationen und Revolutionen sich geschichtlich nicht auffassen lassen ohne die Kenntniß dessen, was ihnen vorausliegt" (I, 1.), sucht er großentheils die Ursachen der reformatorischen Bewegungen in Frankreich in den „ganz besonderen Verhältnissen, die sich seit Jahrhunderten in dem gallicanischen Kirchenwesen ausgebildet und festgestellt hatten". Er geht zurück bis auf Gregor VII., schildert die Kämpfe der französischen Krone gegen den päpstlichen Absolutismus, die pragmatische Sanction Ludwig's IX., das Schisma, die reformatorischen Versuche der großen Kirchenversammlungen, die mit den Päpsten geschlossenen Concordate, und kommt so endlich zum sechzehnten Jahrhundert. Der geehrte Verfasser möge uns erlauben, ein Bedenken auszusprechen über die Nothwendigkeit, so weit auszuholen, um die reformatorischen Bestrebungen in Frankreich auf ihre ersten Ursachen zurückzuführen. Nimmt man seine Darstellung an, so könnte man sich zum Schlusse berechtigt fühlen, die Reformationsideen müßten im sechzehnten Jahrhundert in Frankreich einen trefflich vorbereiteten Boden gefunden haben, und nichts hätte ihre Fortschritte hindern sollen; und doch war dieß nicht der Fall. Die früheren Kämpfe hatten nur auf politischem Gebiete stattgefunden, es war ein Streit bald um die Vorrechte der Krone, bald um die Freiheiten der kirchlichen Aristokratie, das innere Leben des Volkes war wenig davon berührt worden. Als im sechzehnten Jahrhundert

die Ideen der Kirchenverbesserung anfingen, sich unter dem Volke zu verbreiten, waren sie für dieses großentheils etwas Neues, Niegehörtes; höchstens Gelehrte und Staatsmänner mochten dabei auch des früheren Widerstandes der gallicanischen Kirche gegen die Usurpationen der Ultramontanen gedenken. Die Traditionen der Monarchie mögen daher zur Erklärung dienen, warum bei den Machthabern politische Rücksichten vorzugsweise entscheidend wurden für oder gegen die Reformation; wenn man bei der bisherigen Stellung der Könige dem römischen Hofe gegenüber hätte erwarten können, daß sie sich von nun an den Protestanten näherten, so liegt gerade darin, daß sie bisher nur um politische Rechte stritten, der Grund, warum sie jetzt, wo es sich nicht mehr um bloße Regelung äußerer kirchlicher Verhältnisse handelte, sondern um Wiederherstellung der Grundlehren des Evangeliums und um Heiligung des individuellen Lebens, auch nur die Staatsklugheit zu Rathe zogen, die freilich, wie es bisher die französische Geschichte mit bitterem Ernste gelehrt hat, eine höchst unweise Klugheit war. Zur Erklärung dagegen des Anklangs, den der evangelische Protestantismus unter dem französischen Volke fand, scheint die Erinnerung an die vorhergehenden Verhältnisse zwischen Frankreich und Rom weniger nothwendig zu seyn.

Wir können bei dieser übersichtlichen Darstellung die Absicht nicht haben, eine vollständige Analyse des trefflichen Werkes von Herrn Soldan zu geben; es ist auf das genaueste Quellenstudium gestützt und mit der dem Historiker geziemenden Ruhe geschrieben; die Thatsachen sind auf anschauliche Weise dargestellt, zweckmäßig gruppirt, in ihren Ursachen und Folgen gründlich aufgefaßt; das Dunkel der politischen Verwickelungen wird durch das Licht der Documente erhellt; manches bisher unvollständig Gekannte wird zu einem sichern Ganzen gebildet, manches unrichtig

Aufgefaßte oder widersprechend Berichtete erhält durch scharfsinnige Kritik der Zeugnisse oder glückliche Combination der Facten seine wahre Gestalt. Wir wollen nur Weniges hervorheben, um zunächst auf den neuen Gewinn aufmerksam zu machen, den das Werk bietet.

Herr Soldan hat es nicht verschmäht, den noch so wenig bekannten ersten reformatorischen Regungen zu Paris und Meaux seine Aufmerksamkeit zu widmen; er schildert sehr gut den Antheil Lefèvre's, Briçonnet's, Margaretha's von Angoulême. Diese Anfänge versprachen einen schönen Fortgang; bei der hohen Stellung der betheiligten Personen hätte diese Stimmung einen großen Einfluß ausüben können; um zu erklären, warum dieß nicht geschah, muß auf die Eigenthümlichkeit dieser Leute besonderes Gewicht gelegt werden, auf ihren mystischen Quietismus, wie er in Briçonnet's handschriftlichen Briefen und gedruckten Reden, in Margarethens Briefen und Gedichten, so wie auch in den Schriften Roussel's, des Predigers dieser Fürstin, ausgesprochen ist; um sich nicht äußerlich von der bestehenden Kirche zu trennen, wurde in diesem Kreise viel von der inneren Frömmigkeit des Geistes geredet und tröstete man sich mit der Indifferenz der äußeren Form. Wir haben diese der französischen Reformation sehr nachtheilige Richtung in unserer Schrift über Roussel und in einem Aufsatze in der Zeitschrift für historische Theologie (1850. S. 1 ff.) zu schildern versucht. Mit diesen Anfängen hängen auch die Vereinigungsversuche zusammen, die Franz I. zwischen Protestanten und Katholiken anstellen ließ; auch über diesen Punct verbreitet Herr Soldan das erwünschte Licht. Sonderbarerweise ist dieser Gegenstand noch selten in den der französischen Reformationsgeschichte gewidmeten Werken behandelt worden; selbst Barthold, der durch die Specialität seines Buches über Deutschland und die Hugenotten ganz besonders hätte darauf ge-

führt werden sollen, geht nur flüchtig darüber weg. Es ist eine der interessantesten Phasen in der ersten Periode der Reformationsgeschichte Frankreichs; so weit es vergönnt ist, post eventum auf das zu schließen, was geschehen wäre, wenn die Ereignisse sich anders gestaltet hätten, kann man nicht ohne Wahrscheinlichkeit behaupten, daß der Kirchenverbesserung in Frankreich bedeutender Vorschub wäre geleistet worden, wenn die deutschen Fürsten in Franz I. Wunsch gewilligt hätten, ihm Melanchthon zu senden, um über das Unionswerk mit ihm zu berathen. Die Deutschen hatten allerdings Grund genug, dem Wankelmuthe des Königs wenig zu trauen; allein schon aus bloßer Politik hätten sie den Moment nicht sollen unbenutzt vorübergehen lassen, wo Franz I. sich der Reformation günstig zeigte. Daß Herr Soldan die gepflogenen Unterhandlungen nicht in alle Einzelnheiten verfolgen konnte, begreift sich leicht aus der Anlage seines Werkes; nichtsdestoweniger hat er einiges Neue gegeben, für das wir ihm persönlich unseren Dank aussprechen, da es unsere diesem Gegenstande gewidmete ausführliche Abhandlung ergänzt (Zeitschrift für historische Theologie. 1850. S. 25 ff.).

Zu dem Wichtigsten, das wir bei Soldan finden, gehören seine scharfsinnigen Erörterungen über die Ursachen des unter dem Namen Bluthochzeit bekannten Mordens. Bereits in Raumer's historischem Taschenbuch für 1854 hatte er einen eigenen Aufsatz hierüber herausgegeben, der ein Muster von gründlicher Discussion und unbefangener Kritik der gleichzeitigen Zeugnisse ist. Wir haben es uns damals zur Pflicht gemacht, diese ausgezeichnete Arbeit ins Französische zu übersetzen, da namentlich in Frankreich die grausenvolle Begebenheit des 24. August 1572 nach ihrem wahren Wesen noch wenig bekannt ist und unter Katholiken, so wie unter Protestanten die widersprechendsten, meist auf vorgefaßte Meinungen sich stützenden Urtheile darüber

herrschen. Der Verfasser ermittelt den wahren Thatbestand aus den Berichten und Depeschen der französischen, englischen, italienischen und spanischen Diplomaten; zugleich geht er auf ein bisher nicht hinreichend beachtetes Actenstück zurück, dessen Echtheit er zur Genüge beweist; es ist dieß die Erzählung des Herzogs von Anjou, die er in Krakau, von Gewissensbissen gepeinigt, an seinen Arzt Miron richtete und die von letzterm aufgezeichnet worden ist. Das Ergebniß von Hrn. Soldan's Untersuchung ist, daß die Bartholomäusnacht kein lange vorher bereitetes Ereigniß war, sondern erst nach dem mißglückten Mordversuche auf Coligny von der Königin-Mutter, ihrem Sohne Heinrich und den Guisen in plötzlicher Angst ausgedacht und ausgeführt wurde. Auf höchst interessante Weise zeigt der Verfasser, wie der französische Hof nach dem Morden in Paris zu den widersprechendsten Erklärungen seine Zuflucht nahm, um sich gegen die fremden Mächte zu rechtfertigen; da, wo es das Interesse erforderte, als Ketzerverfolger zu glänzen, in Spanien und zu Rom, da gab man sich den Schein, als habe man der Kirche einen Dienst leisten wollen, und ließ die sich verbreitende Sage, als sey die Vertilgung der Hugenotten in der Nacht des 24. August nach einem lange vorher klug ausgesonnenen Plane erfolgt, unwidersprochen; anderswo, in England, in der Schweiz, vor dem Kaiser und den deutschen Fürsten, wo man für diese Fabel wenig Glauben zu finden hoffte, schob man die Schuld auf Coligny und seine Freunde, erfand die andere Fabel von einer Verschwörung der Reformirten gegen den Hof und redete von der Wuth des Pöbels, der man vergebens Einhalt zu thun versuchte. Das Gespinnst von Lügen, in das sich der Hof verwickelte, läßt ihn in seiner ganzen Niederträchtigkeit erscheinen; auch die Mitschuld der katholischen Kirche wird nicht vermindert dadurch, daß die Greuel nicht jahrelang vorbereitet waren;

die zu Rom gefeierten Dankfeste, die päpstlichen Denkmünzen, die Karl IX. von dem Bischof von Asti in einer Predigt gespendeten Lobsprüche beweisen hinreichend den katholischen Jubel und die katholische Schmach.

Der Verfasser führt die Geschichte des französischen Protestantismus vorerst bis zum Tode Karl's IX. fort; ob er sie weiter führen wird, bis zu dem das sechzehnte Jahrhundert abschließenden Edict von Nantes, dieß hänge, bemerkt er, von Zeit und Umständen, so wie von der Aufnahme ab, welche die gegenwärtige Schrift finden wird. Wir wünschen sowohl, daß Gott dem trefflichen Verfasser auch ferner Zeit und Kraft verleihe, als daß die vorliegenden zwei Bände die verdiente Aufnahme finden, damit er sich veranlaßt fühlen möge, sein großes Werk zu vollenden; es wird das erste seyn, das mit solcher Ausführlichkeit und diplomatischer Genauigkeit unsere Geschichte behandelt.

Nr. 3. Herr Ranke entschuldigt sich in seiner Vorrede, daß er als Deutscher über französische Geschichte schreibt. Bei einem so ausgezeichneten Historiker, dessen Werke in Frankreich längst gewürdigt sind, war eine Entschuldigung überflüssig; der beste Beweis, daß er keiner bedurfte, ist, daß das Werk, das wir hier anzeigen, von Forchat ins Französische übersetzt worden ist. In der Vorrede sagt der Verfasser ferner, um seinen Standpunct zu bezeichnen, die Hauptsache in den Kämpfen des sechzehnten Jahrhunderts sey nicht der Widerstreit der religiösen Lehren gewesen, sondern das Verhältniß der Bekenner dieser Lehren zum Staat und der Antagonismus der politischen Parteien. Dieser Ansicht können wir nicht unbedingt unsere Zustimmung schenken; allerdings bildet das, was Ranke als das Wesentlichste ansieht, eine Seite der französischen Geschichte im sechzehnten und in einem Theile des siebzehnten Jahrhunderts, es ist aber nicht Alles; es handelte sich noch

um mehr als um einen Streit zwischen dem Königthum und den nach der Macht strebenden Parteien, es handelte sich um Gewissensfreiheit, um das Recht, seinen Glauben zu bekennen. Für den Verfasser indessen, der sich vorzugsweise mit den allgemeineren Verhältnissen beschäftigt und der überdieß nicht eine Geschichte des Protestantismus, sondern eine Geschichte Frankreichs schreiben wollte, mußte die mehr äußerliche Seite die anziehendste seyn; ihr hat er seinen Scharfsinn und sein Darstellungstalent gewidmet, so daß sein Werk im Grunde nur theilweise hierher gehört. So wie in seinen früheren historischen Schriften, schöpft er auch hier großentheils aus handschriftlichen Urkunden, namentlich aus Actenstücken französischer Staatsmänner, aus englischen und spanischen Correspondenzen, aus den so merkwürdigen Relationen der venetianischen und römischen Gesandten. Nur wäre zu wünschen, er möchte öfter und genauer die Quellen angeben; vielleicht hätte er auch mehr daraus mittheilen können über die Geschichte des Protestantismus selbst.

Die beiden ersten Bände, sieben Bücher enthaltend, erstrecken sich bis zum Tode Heinrich's IV. Während wir Soldan bis auf Gregor VII. zurückgehen sahen, weil er in den Kämpfen der französischen Krone mit den Päpsten den ersten Ausgang der reformatorischen Bestrebungen suchte, schreitet Ranke noch viel weiter zurück, um seinen Standpunct von dem Kampfe des Königthums mit den Großen des Reichs zu begründen. Die zwei ersten Bücher, über die Elemente der französischen Nation, die Bildung des Königsreichs, die Kriege mit England, die äußere Politik unter Franz I. und Heinrich II., haben offenbar für die kirchliche Reformation gar kein Interesse; sie können daher hier übergangen werden. Erst im dritten Buche werden die Anfänge der Reformation behandelt, und zwar weit gründlicher als bei Ebeling, obgleich natürlich we-

niger ausführlich als bei Soldan. Die Religionskriege, funfzehn Jahre umfassend, füllen das vierte Buch. Hier ist besonders die schöne Charakteristik Coligny's hervorzuheben; wenige Historiker, Michelet etwa ausgenommen, haben diese edle Persönlichkeit großartiger aufgefaßt als Ranke; ebenso meisterhaft schildert dieser die Italienerin Katharina von Medicis. Ranke ist, wie Soldan, der Ansicht, die Bartholomäusnacht sey nicht prämeditirt gewesen. Katharina, als sie den wachsenden Einfluß Coligny's auf ihren Sohn zu befürchten begann, wollte den Admiral durch Mord aus dem Wege schaffen; als es mißlang, mußte sie von ihm und den Hugenotten das Schlimmste befürchten; da erst beschloß sie die schreckliche That. Nur meint Ranke, aus dem ganzen Wesen der Königin schließen zu dürfen, daß, wenn sie auch nicht lange vorher den ganzen Plan ausgedacht hatte, sie doch frühe mit dem Gedanken umging, es möchte einmal nöthig werden, die Protestanten auszurotten. Daß solche Ideen in ihrem Geiste zuweilen auftauchten, mag nicht unwahrscheinlich seyn; aus bestimmten Facten läßt es sich aber nicht beweisen, man kann es bloß voraussetzen, als dem bekannten Charakter Katharina's nicht widersprechend. Den Bericht Miron's über die Erzählung des Herzogs von Anjou hält Ranke für unecht; die Gründe dieses Urtheils haben wir jedoch nicht gefunden.

Im fünften Buche werden die Thaten der Ligue, im sechsten die Kriege Heinrich's IV. gegen dieselbe erzählt, bis zum Uebertritt des Königs zur römischen Kirche. In dem dieses letztere Ereigniß betreffenden Kapitel tritt des Verfassers Charakter als Politiker, und zwar als legitimistischer Politiker, ganz besonders hervor. Er setzt auseinander, wie die Abschwörung Heinrich's im Interesse Frankreichs und überhaupt Europa's war; nur durch sie konnte im Lande der Frieden und in Europa das Gleichgewicht wie-

der hergestellt werden. Der König, sagt Ranke, schloß sich nicht der verfolgenden, sondern der royalistischen, zur Duldung geneigten katholischen Kirche an. Dieß ist nur eine diplomatische Beschönigung; es gibt nicht zwei katholische Kirchen, so wenig als es zwei Moralen gibt. Die royalistische Geistlichkeit, wenn auch in Frankreich zu Zeiten den Ultramontanismus bekämpfend, stand doch immer dem Protestantismus feindselig und zur Verfolgung gerüstet gegenüber. Unter Heinrich IV. willigte sie in die Toleranz, weil sie für den Augenblick nicht anders konnte; später bewirkte sie die Revocation des Edicts von Nantes. Es ist eine große Frage, ob Heinrich IV., und überhaupt die französischen Könige des 16ten Jahrhunderts seit Franz I., in der That das wahre Interesse der Nation oder nicht vielmehr nur ihr eigenes gesucht haben. Es dürfte vielleicht behauptet werden, daß sie, und vor allen Heinrich IV., die von Gott ihnen gestellte Aufgabe nicht erkennen wollten. Wir wollen nicht die leicht zu beantwortende Frage aufstellen, ob Heinrich als Mensch entschuldigt werden kann, seinen Glauben (wenn er einen hatte) seinem Interesse geopfert zu haben; es soll nur von allgemeinem Standpuncte aus gefragt werden, ob seine Abschwörung vom Interesse Frankreichs gefordert wurde. Ranke scheint der Ansicht zu seyn, Frankreich sey wesentlich bestimmt, ein katholisches Land zu seyn, der Staat also müsse katholisch und das Staatsoberhaupt mit Papst und Klerus in vollkommener Uebereinstimmung seyn. Die hervorragendsten unter den damaligen französischen Protestanten haben anders geurtheilt, und zwar nicht nur Theologen, deren Glaubenseifer in solchen Angelegenheiten für Manchen weniger Gewicht haben dürfte, sondern im Dienste des Königs ergraute Staatsmänner und selbst einfache, obscure Unterthanen; man denke nur an Sully, an Duplessis-Mornay, an d'Aubigné, man lese die Briefe, die Beza, der Prediger

Gabriel d'Amours und ein ungenannter Sujet et serviteur du roi an diesen gerichtet haben (Bulletin de la société etc. I, 41. 105. 279.).

Das siebente Buch, bis zum Jahre 1610, bietet für unseren Gegenstand nur ein wichtiges Kapitel über das Edict von Nantes. Ueber diese große Begebenheit, deren Ursachen, Charakter und Folgen, ist bei Weitem noch nicht Alles gesagt; Ranke liefert interessante Beiträge dazu, aber zu einer vollständigen, erschöpfenden Behandlung fehlt noch manches Material. Zum Schluß sey anerkannt, daß Ranke's Werk, obschon es die religiöse Seite der Reformationsgeschichte fast ganz unberücksichtigt läßt und in manchen Urtheilen sich auf bloß weltliche, politische Anschauungsweise gründet, dennoch das große Verdienst hat, die französischen Zustände im Ganzen von protestantischem Gesichtspuncte aus betrachtet zu haben, der doch immer ein sittlicherer ist, als der indifferent-liberale und selbst als der römisch-katholische.

Nr. 4. Der Verfasser, Herr Drion, Präsident des Civilgerichtshofes zu Schlettstadt und Mitglied des Oberconsistoriums der französischen Kirche augsburg. Confession, erklärt, seine Absicht sey weniger gewesen, eine Geschichte zu schreiben, als gewissermaßen Regesten zur französischen Reformationsgeschichte zu sammeln. Er läßt die Thatsachen einfach, in chronologischer Ordnung aufeinander folgen, ohne sie zu einem Gesammtbilde zu verarbeiten, ohne sie mit Bemerkungen oder Urtheilen zu begleiten. Insofern ist sein Werk für den, der diese Geschichte tiefer ergründen will, ein unentbehrliches Handbuch; es ersetzt ihm eine Menge anderer weitläufigerer Schriften, es erspart ihm die Mühe, das reiche, weit zerstreute Material zusammenzusuchen. Aber auch jeder andere gebildete Leser wird die Schrift nicht ohne Interesse gebrauchen, denn gerade aus dieser einfachen, schmucklosen Zusammenstellung der

Facten geht ein tiefer Eindruck hervor. Eine Geschichte wie die des französischen Protestantismus wirkt schon an sich mächtig auf das Gefühl; der Unbefangene bildet sich sein Urtheil aus den Begebenheiten selbst, die hier laut genug reden; sie sind die ernsten, unwiderlegbaren Zeugen des guten Rechts der Protestanten, so wie des grenzenlosen Unrechts, das sie von ihren Gegnern erlitten haben. Was Hrn. Orion's Werk einen ganz besondern Werth verleiht, das sind die Urkunden, die er seiner Erzählung einverleibt hat, theils vollständig, theils auszugsweise. Er wurde hierbei durch den richtigen, von manchen Andern so oft übersehenen Grundsatz geleitet, daß die gesetzlichen und die gerichtlichen Acten zu den wichtigsten Quellen der Völkergeschichte gehören. Die von der Regierung ausgegangenen Edicte über die Lage der Protestanten theilt er so vollständig als möglich mit; der gerichtlichen Entscheidungen gibt er weniger, nicht nur weil die Zahl derselben überhaupt zu groß ist und viele sich auf die nämlichen Gegenstände beziehen, sondern weil auch gar manche derselben, die in den Archiven der alten Parlamente und Gerichtshöfe liegen, noch nicht veröffentlicht sind. Die große Sammlung von Filleau (Décisions catholiques, Poitiers 1668. fol.) erstreckt sich nur bis zum Jahre 1668; manches Spätere hat bereits das Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français gebracht; Vieles ist aber noch zu sammeln, um diese für unsere Geschichte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert so wichtigen Quellen zu Tage zu fördern.

Auf die angegebene Weise nun behandelt der Verfasser die drei ersten Perioden: 1) bis zum Edict von Nantes, 2) bis zur Einnahme von La Rochelle, 1628, Schluß der Zeit, wo die französischen Protestanten eine politische Partei bildeten, 3) bis zur Widerrufung des Edicts von Nantes. Man kann nur wünschen, daß der ehrenwerthe

Verfasser sich entschließen möge, auch die beiden folgenden Perioden zu behandeln, die vierte bis auf Ludwig's XVI. Toleranzedict, 1787, und die letzte bis auf unsere Zeit. Die französischen Protestanten müssen dem ausgezeichneten Rechtsgelehrten Dank dafür wissen, daß er diese mühevolle Arbeit unternommen hat, durch die er sich der hohen Stellung würdig zeigt, die er in unserer Kirche bekleidet. —

Der den vier besprochenen Werken gemeinsame Charakter ist der, daß sie beinahe ausschließlich nur die politische Seite behandeln, die Verhältnisse des Protestantismus zum Staate, die äußere Existenz und Lage der protestantischen Kirche. Die eigentlich religiöse Seite ist mehr oder weniger im Dunkel; es soll deßhalb den Verfassern kein Vorwurf gemacht werden; jeder Schriftsteller hat das Recht, zu erwarten, nur nach dem Zweck, den er hatte, beurtheilt zu werden; wir wollen bloß den Wunsch aussprechen, es möchte auch einmal die andere von uns angedeutete Seite einen Bearbeiter finden. Wir denken hier weder an eine Geschichte der Bildung und Entwickelung des reformirten Lehrbegriffs, noch an die der Entstehung der reformirten Kirchenverfassung; beides ist mehrfach und genügend behandelt worden. Wir meinen vielmehr eine Geschichte der Art, wie die evangelischen Ideen unter dem Volke verbreitet wurden durch Schriften und Predigten, wie sie von dem Volke aufgenommen wurden und auf seine Sittlichkeit eingewirkt, wie und wo sie Gemeinschaften gebildet, und überhaupt, wie sie das innere Leben neu angeregt und umgestaltet haben. Zu einer solchen Geschichte müßte aus den kleinen protestantischen Tractaten, aus den Flug- und Streitschriften sowohl der Protestanten als der Katholiken, aus den Briefen der Prediger und wandernden Missionäre, aus den Märtyreracten das Material gesammelt werden; bei der großen Seltenheit dieser Quellen, von denen die einen von den Gegnern mit Eifer unterdrückt

worden sind, während andere noch handschriftlich in Bibliotheken und Archiven liegen, wäre allerdings eine solche Arbeit mit Schwierigkeiten mancher Art verbunden und würde viele Zeit in Anspruch nehmen; daß sie aber von großem Interesse wäre, dieß bedarf keines Beweises. Die literärische Thätigkeit der französischen Protestanten war außerordentlich, und zwar seit den ersten Anfängen der reformatorischen Bestrebungen; nicht nur haben sie vieles in Deutschland Erschienene übersetzt, sondern auch, das ganze sechzehnte Jahrhundert hindurch, eine Menge für das Volk bestimmter kleiner Schriften verfaßt; trotz aller Sorgfalt haben die Gegner doch nicht Alles vernichten können; in den pariser Bibliotheken, im British Museum, in Holland und Deutschland finden sich noch vielfache Ueberreste dieser so merkwürdigen Hugenottenliteratur; zahlreiche Titel werden von Du Verdier in seiner Bibliothèque française und von Duplessis d'Argentré in seiner collectio iudiciorum de novis erroribus angegeben; in neuester Zeit sucht Haag in seiner France protestante mit rühmlichem Eifer die vollständigsten bibliographischen Notizen zusammen, während das Bulletin der Gesellschaft für Geschichte des französischen Protestantismus in diesem Bezuge mehr leisten könnte. Hätten wir nur einmal eine Bibliographie der hugenottischen Literatur, so würde eine Geschichtschreibung, wie wir sie meinen, bedeutend erleichtert seyn; ebenso wünschenswerth ist es, daß Herr Bonnet, der Herausgeber der französischen Briefe Calvin's, Nachahmer finden möchte; in der Schweiz namentlich liegen noch zahlreiche Briefe, die für die innere Geschichte des französischen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert von der größten Wichtigkeit sind.

Zum Schlusse dieser Uebersicht fügen wir noch eine Anzeige der vom Pfarrer Roehrich herausgegebenen Mittheilungen aus der evangelischen Geschichte des Elsasses bei.

Dieses durch Mannichfaltigkeit und Interesse des Inhaltes ausgezeichnete Werk ist eine Ergänzung der bereits vor 25 Jahren erschienenen Reformationsgeschichte des Elsasses von demselben Verfasser. In drei Bänden hat Hr. Roehrich, der neben der treuen Besorgung einer ausgedehnten Gemeinde Zeit zu finden weiß für die seit seiner Jugend mit Liebe gepflegten historischen Studien, eine Reihe von Aufsätzen zusammengefaßt, die zum Theil schon früher in Zeitschriften erschienen waren, zum Theil zum ersten Male hier dem Publicum vorgeführt werden. Der erste Band begreift 1) Abhandlungen, die sich auf die Vorgeschichte der Reformation im Elsaß beziehen, 2) Studien über die alten elsässischen Kirchenordnungen. Zu ersteren gehören vorzüglich: die Geschichte der Winkler, eines im Jahre 1400 zu Straßburg entdeckten und verurtheilten Vereins, der mit den Waldensern zusammenhing; der Verfasser veröffentlicht zum ersten Mal das Verhör der Angeklagten und entspricht damit einem längst ausgesprochenen Wunsche; — ferner eine Arbeit über die bekannte Schule zu Schlettstadt, die so bedeutend zum Wiederaufleben der Wissenschaften am Oberrhein beigetragen hat und aus der nicht nur tüchtige Humanisten, sondern auch mehrere der thätigsten Beförderer der Reformation hervorgegangen sind; — andere kürzere Aufsätze oder Documente beziehen sich auf einzelne Facten aus der Geschichte theils der katholischen Kirche, theils der ersten reformatorischen Bestrebungen zu Straßburg. Ganz besonders wichtig sind die Mittheilungen über die ältesten elsässischen Kirchenordnungen, so wie über Einiges, das sich auf Kirchenverfassung (Pfarrwahlen) und Cultus (Gesangbücher) der elsässischen Protestanten bezieht. Bei der großen Aufmerksamkeit, die heute diesen Gegenständen gewidmet wird, verdient dieser Theil, auch in weiteren Kreisen beachtet zu werden; wir würden gern Einzelnes, das wir daraus aufgezeichnet haben, hier mit-

theilen, wenn wir nicht befürchten müßten, den uns gestatteten Raum zu überschreiten; wir begnügen uns daher mit der Bemerkung, daß die ältesten straßburger Kirchenordnungen, was die Form des Gottesdienstes betrifft, sich ursprünglich der lutherischen Liturgie näherten, indem auch sie nur Reinigung der Messe seyn sollten, daß sie bald darauf bedeutend vereinfacht und in der Lehre mehr dem reformirten Typus angepaßt wurden, nach der Richtung Bucer's und der ersten straßburger Reformatoren, daß sie aber später, obgleich in der Form der Gebräuche immer einfacher werdend und sich von der norddeutschen Ordnung immer mehr entfernend, in der Lehre durchaus lutherisch und der Concordienformel unterworfen wurden. Die älteste ist die vom Jahre 1524: „Teutsche Meß und Tauff wie sie yetzundt zu Straßburg gehalten werden"; das Jahr darauf erschienen vier neue Ausgaben, wovon die letzte, vollständigere und mit Liedern versehene, den Titel hat: „Teutsch Kirchenampt mit Lobgesengen". Diese, so wie die vier vorhergehenden Ausgaben waren bloße Privatunternehmungen, ohne Sanction des Kirchenregimentes. Erst im Jahre 1533 wurde durch den Magistrat eine Synode zusammenberufen, in welcher auch eine Kirchen- und eine Disciplinar-Ordnung in Antrag gestellt wurden; erstere erschien im Jahre 1534, die zweite im Jahre 1535. Herr Roehrich hat beide, so wie die vierte Ausgabe der ältesten Cultordnung, wieder abdrucken lassen, da sie äußerst selten geworden sind (S. 191 ff.).

Der zweite Band besteht gleichfalls aus zwei Abtheilungen; die erste gibt unter dem Titel „evangelische Zeitbilder" eine Reihe von Aufsätzen über einzelne Gegenstände theils aus der Reformationszeit, theils aus den folgenden Jahrhunderten. Wir heben besonders hervor: Evangelisten aus der Reformationszeit, Notizen über wandernde Missionäre, bald von der Kirche berufene Geistliche, bald ihrem

eigenen Drange folgende Laien, wie z. B. der bekannte Karsthans, der zuerst in Schwaben, dann im Elsaß den Bauern das Evangelium gepredigt hat; — über Entstehung und erste Einrichtung des noch bestehenden Studienstiftes St. Wilhelm; — über Einführung der Reformation in Hanau-Lichtenberg, in der Herrschaft Rappoltstein, in Nassau-Sarwerden u. a. m. Die zweite Abtheilung hat den Titel: die Kirche der Väter unter dem Kreuz; es sind Bilder aus der Geschichte der Verfolgungen zur Zeit des dreißigjährigen Krieges und unter Ludwig XIV.; man erfährt daraus, welche Mittel angewandt wurden, um eine große Anzahl blühender evangelischer Gemeinden durch Gewalt oder List wieder katholisch zu machen; besonders lehrreich ist die Geschichte der Gemeinde von Hagenau und der ehemals protestantischen Rheindörfer.

Die zwei Abtheilungen des dritten Bandes begreifen die eine evangelische Lebensbilder, die andere die Anfänge der neuen Zeit in der straßburger Kirche. Unter ersteren erscheinen zuerst einige elsässische Ritter, wie Matthias Wurm von Geudertheim und Eckard zum Trübel, die durch volksthümliche Schriften und kräftige That die Verbreitung der Reformation befördert haben. Herr Roehrich reiht ihnen den berühmten kaiserlichen Rath und Feldherrn Lazarus von Schwendi an, von dem es ihm unzweifelhaft scheint, daß er Protestant gewesen, da er im Jahre 1568 auf der lutherischen Synode zu Kaschau in Ungarn persönlich den Vorsitz führte. Auf die Ritter folgen einige Prediger aus verschiedenen Epochen; die bekannteren hat der Verfasser ausgeschlossen; er will weniger berühmte, aber nicht minder eifrige Männer schildern, um zu zeigen, daß einflußreiche Stellung oder literarische Thätigkeit zu einem segensreichen geistlichen Wirken nicht unentbehrlich sind. Zugleich hat er die Lebensbilder so gewählt, daß sich jedesmal die betreffende Zeit in ihnen spiegelt. So führt er vor uns vor-

über Matthias Zell, den ersten evangelischen Prediger zu Straßburg, und dessen Gattin Katharina; den Reformator von Mühlhausen, Nicolaus Prugner, zugleich als Astronom und Mathematiker bekannt; den ehemaligen Abt von Hugshofen, den gelehrten Paul Voltz; Christoph Söll, den Begleiter Marbach's nach dem Concil von Trient und ersten Pädagogen des Wilhelmsstiftes; Konrad Hubert, den treuen Gehülfen Bucer's, dessen Papiere er sammelte und dessen Andenken er nur mit Wenigen treu blieb, als das Ultralutherthum in Straßburg die Herrschaft gewann; Matthias Erb, den Reformator von Reichenweier. Die folgenden gehören dem siebzehnten und dem achtzehnten Jahrhundert an.

In dem den Anfängen der neuen Zeit gewidmeten Abschnitt erzählt der Verfasser nach amtlichen Urkunden die Zustände der straßburger Kirche kurz vor der Revolution bis zur Reorganisirung der Culte im Jahre 1802. Neben manchen unerquicklichen Erscheinungen dieser Uebergangsperiode treten doch auch edle Geister auf, die das Rechte festhielten und dessen allgemeinere Wiederkehr bereiten halfen. Dieser Theil gehört zu dem Lehrreichsten, das das Werk uns bietet. Daß dieses, obgleich nur Local- und Provinzialgeschichte behandelnd, auch die Aufmerksamkeit des Auslandes verdient, scheint uns aus dem Gesagten genugsam hervorzugehen; die evangelische Kirche ist ja im Geiste nur *eine*, und wo *ein* Glied gedeiht, da wirkt es wohlthätig aufs Ganze, so wie alle leiden, wo *eines* leidet; was an *einem* Orte geschieht, steht nicht vereinzelt da, es ist ein Zeichen der Zeit, ein Zeugniß des guten oder des schlimmen Geistes, der irgend ein Geschlecht beherrscht, über dem aber, Alles zum Besten lenkend, der heilige Geist in der allgemeinen evangelischen Kirche waltet. Im Bewußtseyn dieser Zusammengehörigkeit der evangelischen Christen haben wir obige Uebersicht geschrieben, sowohl um uns

zu freuen, daß die Schicksale des französischen Protestantismus auch in der deutschen Kirche der Gegenstand eifriger Forschung geworden sind, als um Einiges von dem, was in Frankreich selbst dafür geschieht, der Beachtung der deutschen Protestanten zu empfehlen.

April 1856.

C. Schmidt.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. J. Müller, D. Nitzsch und D. Rothe

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit.

Jahrgang 1857 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1857.

Abhandlungen.

1.

Die letzten Worte David's

2 Sam. 23, 1—7.

Von

W. Fries,

evangelischem Pfarrer zu Memmingen.

Ein Versuch specieller Erörterung der Stelle 2 Sam. 23, 1—7. dürfte bei der auffallenden Divergenz der namhaftesten Uebersetzungen und Auslegungen und bei dem sehr zweifelhaften Ergebniß, welches noch im jüngsten Commentar zu den Büchern Samuelis von O. Thenius sich findet, nicht als überflüssig erscheinen, zumal dieser biblische Abschnitt nicht allein durch seine sprachlichen und isagogischen Probleme, sondern mehr noch durch sein bedeutsames Verhältniß zur Geschichte David's und allermeist durch seinen hochprophetischen, zwar vielfach bestrittenen, aber mit überwiegenden Gründen, wie wir hoffen, zu vindicirenden Gehalt ein erhöhtes Interesse in Anspruch zu nehmen geeignet ist.

Der völlig unzweideutige und grammatisch allein zulässige Wortverstand der Ueberschrift: וְאֵלֶּה דִבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים, „und dieß sind die letzten Worte David's", wird durch Charakter und Inhalt des damit eingeleiteten Ausspruches so entschieden verbürgt, daß man selbst bei mangelnder Ueberschrift den Gedanken, hier Worte des sterbenden David vor sich zu haben, kaum würde fern halten können. Nur der anscheinend isolirte Ort, an welchem dieser Ausspruch im Geschichtsbuch Samuelis angetroffen wird, in Verbindung

mit der vorgefaßten Meinung, als fänden sich die letzten Worte David's 1 Kön. 2, 1—9. verzeichnet, hat etliche freilich sehr mißlungene Versuche zur Umdeutung unserer Ueberschrift veranlaßt. Diese einzelnen Versuche hat nun zwar schon Thenius mit aller nöthigen Schärfe abgeschnitten, aber die Wurzel, aus welcher sie ähnlich wieder hervorwachsen können, hat er nicht beseitigt: man müßte sich denn mit der allerdings von diesem Kritiker vorgetragenen Behauptung, daß in den letzten Capiteln des zweiten Buches Samuelis lediglich etwelche von dem Verfasser wohl nachträglich noch aufgefundene Notizen und Fragmente untergebracht seyen, zufrieden geben und von jeder Voraussetzung eines diese Stücke innerlich verknüpfenden Bandes Umgang nehmen wollen; nur wäre doch selbst in diesem Falle dem Geschichtschreiber oder auch dem Sammler als ein Mindestes von Ordnungssinn zuzutrauen gewesen, daß er das Bruchstück über den sterbenden David, wie es doch auch Thenius will verstanden wissen, nicht an den Anfang, sondern an das Ende der ganzen Reihe gestellt hätte. Eine gründliche Erledigung aller Zweifel am geraden Wortsinn der Ueberschrift läßt sich nur dann hoffen, wenn es gelingt, durch Unterscheidung der besonderen pragmatischen Motive, welche den Büchern Samuelis gegenüber den Büchern der Könige zu Grunde liegen, das Verhältniß von 2 Sam. 23, 1—7. zu 1 Kön. 2, 1—9. und zugleich das Verhältniß der ersteren Stelle zu ihrer eignen nächsten Umgebung auszumitteln. Die Lösung dieser Aufgabe, welche freilich nach ihrem ganzen Umfang eine eigne Abhandlung erfordern würde, soll hier wenigstens in ihren wesentlichen Grundzügen angedeutet werden.

Dem beobachtenden Blicke treten in der nach Samuel benannten Schrift zwei das Ganze des Plans und der Composition durchgreifend bestimmende Hauptreihen heilsgeschichtlicher Entwickelungsmomente entgegen, bald parallel neben einander, bald wechselseitig verflochten, welche, zu verschiedenen

vorerst noch typischen Ziele strebend — die eine auf Zion in der Siegesglorie des Hauses David's ihren wirklichen, die andere auf Morija in der Designation der heiligen Tempelstätte ihren vorläufigen Höhepunct erreichen. Das innigste Zusammentreten beider Linien, vorbereitet in 2 Sam. Cap. 5. und 6., sehen wir sofort im siebenten Capitel als der wahren Mitte des Buchs vollzogen. Von dort ab abermals sich sondernd, findet die Darstellung des zur festen Ruhe kommenden Messiasthrones in Cap. 23., die Darstellung des zu seinem bleibenden Orte nahenden Jehovathrones in Cap. 24. ihren Abschluß: das ausdrucksvollste Kleinbild dieser Grundverhältnisse der prophetischen Historik unseres Buches ist in Ps. 132. enthalten. Erst im Aufbau des Tempels unter Salomo, in den Tagen des Friedens, feiert die typische Geschichte der Bundeslade ihre Vollendung. Was zu dieser im ersten Buch der Könige beschriebenen Vollendung die letzte und noch durch David erreichte Vorstufe bildet, die tragisch veranlaßte Stiftung des Altars auf Morija, sehen wir bedeutsam, das von David unvollendet Gelassene markirend, an das Ende der Bücher Samuelis hingerückt, nachdem zuvor das wesentliche und vollkommen durchgeführte Lebenswerk David's, zu welchem einzig nur Er von Gott erkoren war und über welchem recht eigentlich sein Name genannt wird, im feierlichsten Preise der überwindenden Herrlichkeit des messianischen Thrones das Siegel empfangen hat. Enthielten also nur wirklich die letzten Worte des sterbenden David einen solchen, die heilsgeschichtliche Bedeutung seines Lebens zusammenfassenden Ausspruch, so waren dieselben unstreitig am trefflichsten geeignet, jenes den Siegen David's über alle seine Feinde folgende Dankgebet mit ihren prophetischen Strahlen zu krönen und, mit dem Psalme vereint[a]), in 2 Sam. 22. und 23. die Glorie des vollbrachten

a) Diese Wahlverwandtschaft zwischen 2 Sam. 22. u. 23., 1—7. hat auch veranlaßt, daß die den Rückblick auf David's Siege so schön

Berufes David's darzustellen. Und die Trennung der letzten Worte David's von der Erzählung seines Todes konnte um so leichter geschehen, als einerseits im Buche Samuelis, das nicht den Ablauf von David's Leben, sondern David's Stellung und eingreifendes Wirken in der Heilsgeschichte kennzeichnen will, kein Ort war für den Bericht von seinem Tode, und andererseits im Buch der Könige, wo David's Tod nur unter dem die ersten Capitel beherrschenden Gesichtspunct der Nachfolge Salomo's mitbefaßt wird, die Einreihung der noch speciell an Salomo gerichteten Ermahnungen und Aufträge ungleich stärker motivirt war, als die Mittheilung der zu universellstem Aufschwung sich erhebenden „letzten Worte". Diese Lösung nun des isagogischen Problems vorausgesetzt, wird man bei unbefangener Vergleichung des letzten Willens mit der letzten Weissagung David's, und der menschlich-nüchternen Ueberlegung dort mit der gottbegeisterten Entzückung hier, und jener das Testament schließenden Verfügung wider einen persönlichen Feind mit diesem den prophetischen Ausspruch schließenden Fernblick auf das Endgericht aller Gottesfeinde, nicht länger zögern, mit Entschiedenheit in 2 Sam. 23, 1—7. die letzten Worte des sterbenden David anzuerkennen. Unschwer endlich wird man auch zugestehen, daß gegen solche prägnante Fassung von דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים ein gegründeter Einwand nicht könne entnommen werden weder aus 1 Kön. 2, 1., wo die Worte וַיִּקְרְבוּ יְמֵי־דָוִד לָמוּת וַיְצַו an emphatischer Bestimmtheit weit genug hinter unserer Ueberschrift zurückbleiben, noch aus 1 Kön. 2, 10., wo die bekannte Formel וַיִּשְׁכַּב וגו׳, wie man sich leicht aus Vergleichung der analogen Stellen überzeugen kann, eine unmittelbare Verknüpfung mit V. 9. durchaus nicht fordert. —

Die Eingangsworte נְאֻם וגו׳ erinnern, wie an 4 Mos. 24, 3., so namentlich an Spr. Sal. 30, 1. Nun berechtigt

---

begleitende Vergegenwärtigung der Helden David's nicht vor, sondern nach den „letzten Worten" ihre Stelle erhalten hat.

zwar diese Analogie, selbst wenn man das gleichlautende דְּבַר der beiderseitigen Ueberschriften dazu nimmt, keineswegs zu der von R. Stier (Politik d. Weisheit, S. 10. u. 103.) gewagten Behauptung, daß an jener Stelle das letzte Testament Salomo's mitgetheilt und geflissentlich mit den letzten Worten David's in möglichst übereinstimmende Form gebracht sey; denn das Ungleichartige der beiden Stellen, nach dieser Richtung hin, ist weit überwiegend und wird durch Stier's verfehlte Deutung von אִמְרַת בְּטֹרֶם Spr. Sal. 30, 7., als involvire dieß nachgehends dasselbe, was 2 Sam. 23, 1. von vornherein mit הָאַחֲרֹנִים angezeigt ist, nur übel beseitigt. Aber um eines anderen Gesichtspunctes willen ist uns die Vergleichung von Spr. Sal. 30, 1. allerdings von Belang, sofern nämlich auch dort, wenn die Auslegung nur den mystisch-prophetischen Gehalt von V. 4. מִי־עָלָה וַיֵּרַד מִי־אָסַף רוּחַ בְּחָפְנָיו מִי־צָרַר מַיִם בְּשִׂמְלָה nicht länger verkennen will, die solenne Formel נְאֻם, obwohl im gen. subi. nicht der göttliche Name folgt, auf eine Weissagung abzielt, und mithin das Recht, schon wegen des נְאֻם die letzten Worte David's als prophetischen Gottesspruch zu verstehen, eine neue Stütze gewinnt: zumal selbst für die schwierigste der hier in Betracht kommenden Stellen, für Ps. 36, 2. נְאֻם־פֶּשַׁע לָרָשָׁע בְּקֶרֶב לִבִּי, sich kein besserer Rath wird ausmitteln lassen, als unter Vergleichung etwa von Jer. 23, 31. zu paraphrasiren: „die übermächtige, dämonische Eingebung, womit die Bosheit den Sünder hinreißt, beschäftigt mich tief im Herzen."

Fassen wir nun die Eingangsworte noch specieller ins Auge, so bedarf zuvörderst ihre doppelte Gliederung und sodann im zweiten Gliede das קָם עָלַי und נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂ einer näheren Erklärung. Der Grund jener zweimal, gleichsam als handelte sich's um zwei verschiedene Personen, mit נְאֻם ansetzenden Selbstbezeichnung David's liegt in dem auch 2 Sam. 7, 8. betonten und beim Rückblick auf das ganze Leben wohl desto tiefer empfundenen Contrast zwischen David's niedriger Geburt und hoher Berufung. In diesem

Sinne tritt dem בֶּן יִשַׁי, bevor die Würde David's eigens benannt wird, der Ausdruck הַמֻּקָם עָל entgegen. Die einfachste, durch den masorethischen Text dargebotene und geforderte Fassung dieser Worte: „der Mann, der hochgestellet worden", beanstandet Thenius aus dem einzigen Grunde, weil עָל nicht sowohl „hoch" als „oben" bedeute. Daß dem scharfsinnigen Gelehrten ein solches Uebersehen der Grundverwandtschaft beider Bedeutungen und des unmittelbaren Uebergangs aus der einen in die andere begegnen konnte, läßt sich nur aus seiner maßlosen Prädilection für die LXX. begreifen, deren Lesart er auch hier wieder, trotz ihrer augenfälligen Gebrechen, dem klarsten Texte vorgezogen hat. Thenius hat zwar, um die Version ὃν ἀνέστησεν ὁ θεὸς Χριστὸν θεοῦ Ἰακ. mit dem hebräischen הקם על משיח וגו׳ (oder, was er ohne Noth für die LXX. substituirt, הֻקַּם ר׳ עַל מ׳) zu vereinbaren, die Vergleichung mit jenem עַל אֲשֶׁר ר׳ 3 Mos. 4, 35. 5, 12., vgl. 7, 5., zu Hülfe genommen, aber ohne zu beachten, daß dieses עַל entweder das Normirtwerden nach den übrigen Feueropfern, oder das Hinzukommen zu denselben anzeigt und bei solcher nur eben von unserer Stelle durchaus verschiedenen Bewandtniß allerdings die Phrase עַל אֲשֶׁר ר׳ auf ziemlich gleiche Bedeutung mit dem einfachen אִשֶּׁה לר׳ 3 Mos. 7, 5. hinauskommt. Einen anderen und in der That geistreichen Versuch, die Verbindung des עַל mit מְשִׁיחַ durchzusetzen, finden wir in der auch von Luther angeeigneten Uebersetzung der Vulgata: cui constitutum est de Christo Dei Iacob; aber diese Gestaltung des Gedankens ist doch wohl allzu unvermittelt neutestamentlich und scheitert jedenfalls an der Wortbedeutung von הֻקַּם oder, wenn die Vulgata das Subject in הֻקַּם impersonell verstanden hat, an dem Mangel einer dem cui entsprechenden Dativbezeichnung. Allen solchen Mißlichkeiten gegenüber bewährt sich die masorethische Combination von הֻקַּם עָל um so schöner, als עָל an den fünf übrigen Stellen, wo es nicht Präposition ist, die Höhe oder

das Oben nur im heiligen Sinn bezeichnet und eben dieser prägnante Charakter des Worts auch in unserem Zusammenhang, wenn gleich nur mittelst symbolischer Uebertragung, seine Geltung behauptet.

Mit הֻקַם עַל emphatisch vorbereitet, folgt sofort die eigentliche Benennung der hohen theokratischen Würde David's in den coordinirten Ausdrücken מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב und נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל. Das nicht allein grammatische, sondern auch logische Gleichgewicht dieser beiden Bezeichnungen ist von sämmtlichen Auslegern insofern verkannt worden, als durch die herkömmliche Uebersetzung des נְעִים mit „lieblich", mag nun יִשְׂרָאֵל als Genitiv zu זְמִרוֹת allein oder gegen die Accente zu נְעִים זְמִרוֹת bezogen werden, das ganze נְעִים זְמִרוֹת יִשְׂ um eine namhafte Potenz theokratischen Gehaltes gegen das feierlich erhabene מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב herabgedrückt erscheint; denn es fehlt ihm so das im letzteren Ausdruck überwiegend betonte und schon mit jenem הֻקַם עַל introducirte Moment der göttlichen Einsetzung und Berufung. Das Ebenmaß läßt sich aber vollkommen herstellen, wenn das Wort נְעִים, seiner Grundbedeutung gemäß, mit „genehm" oder „wohlgefällig" interpretirt und das ganze Satzglied, dem grammatischen Verhältniß unschwer entsprechend, mit „erkoren zu Israels Triumphgesängen" übersetzt wird, wobei selbstverständlich und überdieß aus dem vorigen Satzglied leicht entnehmbar Gott als der Erwählende gedacht ist. Nach Gottes Wahl und Wohlgefallen sollte David, wie der erste der typischen Könige Zions, so auch der erste Stifter jener heiligen Lieder seyn, in welchen Israel die Siegesgewißheit des messianischen Thrones im Hinblick auf Zions letzten und ewigen König feiert. Für die hier versuchte Paraphrase von זְמִרוֹת יִשְׂרָאֵל glauben wir uns nicht allein auf den tieferen Zusammenhang unserer Stelle selbst, sondern auch auf die sprachgebräuchliche Bedeutung von זְמִרוֹת berufen zu dürfen, welches an allen Stellen, wo es noch vorkommt, Hi. 35, 10. Ps. 119, 54. Ps. 95, 2. Jes. 24, 16., unverkennbar

einen prophetischen Accent hat und Gesänge der freudig überwindenden Hoffnung inmitten der Leidensnacht oder der Pilgrimschaft oder des Kampfes bezeichnet.

Man könnte versucht seyn, an die soeben besprochenen Schlußworte des ersten Verses mit Crusius (Hypomn. II. p. 221.) den folgenden Spruch (V. 2.) in der Art angeknüpft zu denken, daß hier David die theopneustische Authentie seiner Psalmen a) habe bestätigen und sterbend gleichsam noch besiegeln wollen. Man müßte dann mit fast allen Auslegern in V. 2. und sofort in V. 3. die Verba דִּבֶּר und אָמַר in strictem Sinn als Präterita verstehen und mit V. 2. bereits den Inhalt des mit נְאֻם angekündigten Ausspruches beginnen lassen; der ganze נְאֻם würde hiernach als feierliches Gedächtniß und Vermächtniß der vormals von David empfangenen Offenbarungen zu betrachten seyn und sich näher dahin gliedern, daß David zuerst (V. 2.) auf die Gesammtheit seiner Weissagungen zurückgeblickt und sodann (V. 3.) insbesondere diejenige Weissagung ins Auge gefaßt hätte, welche Crusius als sanctio nativitatis Christi e progenie Davidis bezeichnet. Diese Construction des Zusammenhanges birgt jedoch in sich etliche durchaus widerstrebende und allen solideren Halt vereitelnde Bestandtheile. Schon das gibt nämlich ein schiefes Verhältniß, wenn unter das Ganze der durch David's Mund gesprochenen Weissagungen nicht etwa nur in beiläufiger, sondern in direct beabsichtigter Weise gerade diejenige Weissagung subsumirt seyn soll, welche in der That nicht durch David, sondern an David durch Nathan ergangen ist: zumal der sehr bestimmte Ausdruck יְמִינָהוּ עַל־לְשׁוֹנִי keinerlei Erweiterung des Begriffes davidischer Weissagung im Zusammenhang unserer Stelle gestattet. Dazu kommt aber, daß eben diese zuletzt angeführten Worte, welche das andere Glied im Parallelismus des zweiten Verses bilden und mithin für jenes דִּבֶּר des

a) Dieß ist auch die Auffassung der alten Rabbinen.

ersten Gliedes maßgebend sind, aus Gründen der Grammatik und des Stiles mit überwiegender Wahrscheinlichkeit präsentisch müssen genommen werden; mit Stellen wie 1 Sam. 17, 40. (וְקָלְעוֹ בְיָדוֹ), wo sich's in schlichter Erzählung lediglich um accessorische und attributive Bestimmungen handelt, darf man das relativ selbständige Hemistich unseres symmetrischen Spruches grammatisch nicht combiniren, und für das feinere Ohr paßt doch wohl der Tropus עַל לְשׁוֹנִי in Verbindung mit דִּבֶּר und vollends mit theopneustischer מְלָה (anders freilich in Verbindung mit תּוֹרַת־חֶסֶד Spr. Sal. 31, 26.) ungleich schöner in der lebendigen Unmittelbarkeit eines eben gegenwärtigen Momentes (vgl. Ps. 139., 4.), als in reflectirter Bezeichnung eines weiland öfter erlebten Vorkommnisses.

Dieser Sachlage ist nun zwar unter Andern von de Wette und von D. Sachs (in der durch D. Zunz redigirten Uebersetzung des A. T.) Rechnung getragen worden, indem sie den zweiten Vers präsentisch und lediglich als Entfaltung der vorgängigen kurzen Formel נְאֻם wiedergeben; die unmittelbare Nöthigung aber, sofort auch den völlig analogen und conformen dritten Vers im Parallelismus mit dem zweiten aufzufassen, haben beide entweder nicht empfunden, oder aus allzu ängstlicher Meinung, den Text vor dem Tadel einer Tautologie retten zu sollen, wieder aus dem Sinn geschlagen und die Verba אֱמַר־ und דִּבֶּר des dritten Verses, welche dann seltsam genug bereits zum Inhalte des נְאֻם gehören müßten, in der vergangenen Zeitform ausgedrückt. Demzufolge müßte David eine einfache, aus ganz gewöhnlichem psychologischen Vorgang erklärbare Erinnerung und Recapitulation eines früherhin vernommenen Gotteswortes aus eben jetzt geschehener Inspiration abgeleitet und mit unverhältnißmäßigem Aufwand feierlicher Bevorwortung in V. 2. introducirt haben; liefe dann vollends das von David aus irgend welchem nicht einmal nachweisbaren Moment seiner Vergangenheit citirte Gotteswort, wie

bei de Wette und Thenius, auf weiter nichts als eine ziemlich matte ethische Sentenz hinaus, so würde die ganze Stelle an Inconvenienzen und grellem Abstand des Geleisteten vom Versprochenen ihres Gleichen suchen. Zu dieser mißlichen Deutung ist man aber in Wahrheit durch nichts gezwungen; die perfective Form אָמַר und דִּבֶּר erläutert sich hier, wie in V. 2., unschwer aus der Priorität der inneren Einsprache Gottes vor der lauten Verkündigung des Propheten, und anstatt der gefürchteten Tautologie erkennt man bei sorgfältiger Abwägung der einzelnen Werthe und des wechselnden Nachdrucks in den scheinbar allerdings cumulirten Aussagen, welche dem erst mit V. 3b. hervortretenden Gottesspruch zur Präconisation dienen, eine wohlbemessene Vertheilung der verschiedenen bei diesem נְאֻם in Betracht kommenden Hauptmomente. Nämlich V. 1. charakterisirt, in der oben schon erörterten doppelten Weise, das prophetische Organ des Gottesspruches; V. 2., gleichfalls mit gedoppelter Kraft, legt alles Gewicht auf den göttlichen Ursprung des Gedankens und Wortes der Weissagung; V. 3a., in wohlmotivirtem Contrast zu dem folgenden בְּאָדָם, betont es zweimal, daß der hier redende Gott der Gott Israels ist, und markirt in dem vorangestellten לִי דִּבֶּר, im Schluß zum Anfang nur mit verändertem Gesichtspunct zurückkehrend, die heilsgeschichtliche Person, in deren Zukunftslinie die Verheißung ihr Ziel hat. Doch dieß findet seine vollere Begründung erst mit der Auslegung der in V. 3b. enthaltenen göttlichen Worte selbst, zu welcher wir sofort überzugehen haben.

Die Worte מוֹשֵׁל בָּאָדָם צַדִּיק מוֹשֵׁל יִרְאַת אֱלֹהִים bilden, in directer Rede, einen ringsum für sich ablösbaren Satz und müssen im Ton eines göttlichen Ausrufes (nach Analogie, wenn es deren bedarf, von 2 Mos. 34, 6.) verstanden werden. Diese einfache Bewandtniß der Stelle übersehend oder mißkennend, hat man, und zwar meist zu unheilbarer Verwirrung des Contextes, die verschiedenartigsten Constructio-

nen ersonnen und sogar zu Veränderungen der traditionellen Lesung seine Zuflucht genommen. Das auffallendste Beispiel der letzteren Art liefert jene dunkle Variante der LXX: *παραβολὴν εἰπὸν ἐν ἀνθρώπῳ· πῶς κραταιώσητε φόβον Χριστοῦ καὶ ἐν φωτὶ θεοῦ πρωΐας*, und das sinnreichste die bei Thenius citirte Deutung von J. G. Trendelenburg: „ein Spott (מושל) unter den Leuten ist der Gerechte, ein Spott die Gottesfurcht, aber wie Morgenlicht ...“; Andere, schon von Jarchi gemißbilligt, haben zu מוֹשֵׁל בָּאָדָם aus V. 3a. צוּר יִשְׂרָאֵל herübergezogen und für לִי דִּבֶּר den Namen אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, für אמר ein zu ergänzendes דָּוִד als Subject angenommen. Hinwiederum diejenigen, welche nicht bis zu solchem Grad am überlieferten Texte verzweifelten, haben entweder, wie D. Sachs, die Worte מוֹשֵׁל בָּאָדָם וגו׳ als Apposition zu לִי, mithin als rühmendes Zeugniß David's über ihn selbst verstanden und dann freilich die folgenden Verse gewaltsam aus ihren Fugen renken müssen, oder sie haben, wie de Wette und Thenius, an die Stelle der angekündigten Weissagung eine paränetische Vergleichung frommer Könige mit segenbringendem Morgenlicht substituirend, den Satz V. 3b. mit V. 4. in syntaktische Wechselbeziehung verflochten. Endlich ohne wesentliche Alteration des Sinnes und nur deßhalb zu tadeln, weil sie auf die kräftigere und durch alles Vorangehende entschieden indicirte Form der directen Rede ohne Noth verzichten, wollen Crusius und Fr. v. Meyer das doppelte מוֹשֵׁל als Objectsaccusativ von דבר oder auch von den beiden Verbis אָמַר und דִּבֶּר abhängen lassen. Allen diesen mehr oder weniger mißlungenen Versuchen gegenüber haben schon die alten Rabbinen, aus ihrer übrigens an sich keineswegs glücklichen Erklärung des לִי durch בִּי zu schließen, das Richtige gesehen und in derselben Weise, wie wir es oben zu behaupten wagten, V. 3b. als einen göttlichen Ausruf betrachtet. Und ebendieß scheint auch die ursprüngliche, nur durch irreleitende Interpunction der Ausgaben aus dem Gesicht ge-

rückte Meinung der LXX. und der Vulgata zu seyn, da man in den Sätzen „ἐλάλησε πλάστης Ἰσραήλ, ἄρχων ἐν ἀνθρώποις δίκαιος κ. τ. λ." und „locutus est fortis Israel, dominator hominum etc." an die Stelle des Komma vor ἄρχων und dominator ein Kolon wird setzen müssen; denn wie man beide Versionen gemeinhin zu deuten pflegt und wie auch Luther sie nachgebildet hat, als hätten sie das doppelte מֹשֵׁל für Apposition zu אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל und צוּר יִשְׂרָאֵל gehalten, müßten sie doch allzu sehr dem entschieden reclamirenden יִרְאַת אֱלֹהִים Trotz geboten und eine Bezeichnung Gottes als Herrschers in der Furcht Gottes erträglich gefunden haben: oder wollte man etwa annehmen, sie hätten die Apposition ausschließlich auf צוּר יִשְׂרָאֵל und diesen Namen geradezu auf den Messias bezogen, so wäre die Deutung jener appositionellen Prädicate auf den Messias, da dieselben hier nicht dem zukünftigen, sondern dem in göttlicher Gestalt noch verborgenen gälten, ein nicht wohl zu vermuthender Mißgriff gewesen. Um diese Erörterung über Form und Begrenzung unserer Stelle zu vervollständigen, müßte nun freilich sofort ermittelt werden, ob der Ausruf mit den Worten יִרְאַת אֱלֹהִים endet oder sich im Folgenden, parataktisch, noch fortsetzt; wir versparen aber füglich dieses subtile Problem, da von seiner Entscheidung keinenfalls der Sinn von V. 3b abhängig erscheint, auf den Uebergang zu V. 4. und schreiten sogleich zur Untersuchung der Hauptfrage: wer die königliche Gestalt ist, welche durch jenes מֹשֵׁל בָּאָדָם וגו׳ dem sterbenden David vor die Seele sollte gerufen werden.

Ueber diese Frage gibt der strenge Wortverstand weit entscheidenderen und lohnenderen Aufschluß, als ihm die Ausleger, da sie fast sämmtlich eine genauere Feststellung desselben unterlassen, scheinen zugetraut zu haben. Namentlich ist es der Ausdruck בָּאָדָם, der ganz unzweideutig, wenn man nicht über den damit verknüpften Artikel und über den scharf markirenden Accent des niemals ohne Nachtheil ignorirten

masorethischen Commentars sich hinwegsetzen will, das einfachste Verständniß des Ganzen an die Hand gibt und jede Ausweichung vom geraden Wege nahezu unmöglich macht. Was Thenius so leichthin behauptet hat, es sey hier eben die Rede von irgend einem irgendwo Herrschenden, das dürfte kaum etwa zur Noth in sehr mattem Stil mit einem artikellosen בְּאָדָם, nimmermehr aber mit diesem בָּאָדָם unseres Textes sich vertragen. Um es kurz zu sagen, was wir meinen, so kann, da es im gegebenen Zusammenhang weder um nachdrückliche Besonderung eines einzelnen Menschen, noch um irgend welchen Gegensatz zwischen menschlichem und göttlichem Wesen oder zwischen Menschen und anderen Geschöpfen sich handelt, הָאָדָם nichts Anderes als die gesammte Menschheit (vgl. ebenso Jerem. 32, 20.), wie schon Crusius mit seinem „dominatorem in homines omnes" richtig erkannt hat, bezeichnen: man müßte denn der bizarren Combination von Jarchi beipflichten wollen, der im Hinblick auf jenes אַתֶּם אָדָם Ezech. 34, 31. unter בָּאָדָם das Volk Israel versteht — eine Deutung übrigens, der wir es leicht anmerken, daß auch Jarchi die Prägnanz des Wortes בָּאָדָם gar wohl gefühlt und sie nur bei seinem Vorurtheil, als werde jedenfalls David unter dem מֹשֵׁל gemeint seyn, nicht schlicht und unbefangen genug zu enträthseln gewußt hat. Von unserem Standpuncte aus wird es nun erst möglich, die vereinigten Worte מֹשֵׁל בָּאָדָם in einer so selbständigen und vielsagenden Bedeutung aufzufassen, daß jene eigenthümliche, die Hinzunahme von צַדִּיק abwehrende Accentuation der Masorethen begreiflich erscheine. Die Masorethen verlangen nämlich, indem von den beiden sich unmittelbar folgenden Sakeph der erste, wenigstens nach der von Heidenheim aufgestellten Regel, die stärkere Kraft hat, eine so völlige Isolirung des מֹשֵׁל בָּאָדָם, daß צַדִּיק nicht nur nicht als attributives Adjectiv von מֹשֵׁל, sondern nicht einmal mit neueren Auslegern als appositionales darf betrachtet werden, wie denn auch die alten Rabbi-

nen a) und mit ihnen die Vulgata צַדִּיק zum Folgenden gezogen haben. Und so fest müssen die Alten von der Nothwendigkeit dieser Satztheilung überzeugt gewesen seyn, daß sie derselben zuliebe sogar die überaus harte und abnorme Fassung des צַדִּיק als vorangestellten Adjectivs zu dem zweiten מוֹשֵׁל glaubten wagen zu dürfen, wie z. B. Jarchi mit seinem צַדִּיק מוֹשֵׁל בְּיִרְאַת אֱלֹהִים oder R. Jesaja mit צַדִּיק מוֹשֵׁל וְיֹרֵא אֱלֹהִים. Doch haben bereits andere Rabbinen, wie D. Kimchi und R. Levi b. Gersch., diese schwerfällige Construction vermieden und gewiß mit Recht, der Bedeutsamkeit des zweiten Sakeph entsprechend, צַדִּיק als selbständiges Wort genommen, indem sie es entweder ganz vom folgenden מוֹשֵׁל ablösten und als mittleren von drei coordinirten Ausdrücken behandelten, oder indem sie, was wir für das Angemessenste halten, צַדִּיק als Subject und מוֹשֵׁל יִרְאַת אֱלֹהִים im Sinn eines in Appositionsform nachgesetzten Prädicatsbegriffes verstanden. Demnach übersetzen wir: „ein Herrscher über die Menschheit, ein Gerechter als Herrscher in der Furcht Gottes!" In Rede steht ein Haupt über die ganze Menschheit, ein Gerechter wird erstehen und diese Würde im Geiste der Furcht Gottes bekleiden. So vertheilt sich ursprünglich das Gewicht des Spruches, ganz wie es die Accente zu verstehen geben, auf zwei Hauptpunkte, indem der מוֹשֵׁל zuerst nach der Bedeutung seiner Macht und sodann nach der Bedeutung seiner Person bezeichnet wird; aus der letzteren aber wird abgeleitet die gottgemäße Gestaltung der ersteren, und so stellt sich noch ein drittes, im zweiten bereits enthaltenes Moment heraus, für dessen gesonderte Hervorhebung das Motiv unschwer zu erkennen ist; denn im Contrast zu den widergöttlichen Grundcharakter aller nach Herrschaft über die Völker strebenden Weltreiche, welche die Geschichte kennt

a) So übersetzt auch die Bibel von Ferrara, welche die exegetische Tradition der Sephardim repräsentiren kann, aber auffallend wenig bisher von den Gelehrten scheint berücksichtigt worden zu seyn: podestan en hombre; justo podestan temor del Dio.

besteht eben das Einzigartige jenes in der Person des צַדִּיק beruhenden Gesammtreiches wesentlich darin, daß es, unterthan der Majestät Gottes und ganz nur seinen Willen auswirkend, יִרְאַת אֱלֹהִים zur heiligen Signatur hat.

Es ist augenfällig, daß mit diesem Wortverstand, wenn anders die hier versuchte Darlegung desselben auf Geltung Anspruch machen darf, weder die schon früher gelegentlich erwähnte Ansicht von de Wette und Thenius, wornach der Spruch unter Hinzunahme von V. 4. jedwedem frommen Könige gälte, noch die bei den Rabbinen vorherrschende Deutung sich vertragen kann, wornach der Ausruf als Zeugniß des göttlichen Wohlgefallens an David's Fürstentugend zu nehmen wäre. Die weit über dieses Maß hinausgreifende Tragweite des Textausdruckes fühlend, hat schon der Targumist den Spruch auf den Messias bezogen in der merkwürdigen Stelle: אֲמַר דָּוִד אֱלָהָא דְיִשְׂרָאֵל עֲלַי מַלֵּל תַּקִּיבָא דְיִשְׂרָאֵל דְּשַׁלִּיט בִּבְנֵי אֱנָשָׁא קוּשְׂטָא דָאן אָמַר לְמַנָּאָה לִי מַלְכָּא דְהוּא מְשִׁיחָא דַעְתִּיד דִּיקִים וְיִשְׁלוֹט בִּדְחַלְתָּא דַיָּי, und auch D. Kimchi scheint, indem er seine eigne, auf David selbst lautende Paraphrase mit den Worten fortsetzt: ודעת המתר גם שיצא ממני מלך המשיח, die Ansicht des Targumisten wenigstens in typischem Sinn mit der seinigen haben combiniren zu wollen. In der That aber kann gegenüber dem בָּאדָם selbst die typische Fassung noch nicht genügen; wir sind schlichtweg darauf angewiesen, den Ausspruch von jeder anderen als der mit לִי angezeigten Beziehung auf David abgelöst zu denken und als directe Weissagung, mit Ueberspringung aller typischen Mittelglieder, ausschließlich auf den Messias zu deuten; jenes לִי will aber allerdings, gleich dem Personalsuffix, in der sofort näher zu erörternden Stelle יִרְאִיתַנִי וגו׳ 1 Chron. 17, 17. besagen, daß bei solcher Weissagung David in besonderer und eigenthümlicher Weise betheiligt und als Anfänger einer Reihe zu betrachten ist, deren Ziel mit der königlichen Gestalt des Mesisas sich zu schauen gibt.

In welch hohem Grade David vorbereitet und empfäng-

lich gewesen für das klare Verständniß dieser ihm ἐν παῤῥησίᾳ ertheilten Offenbarung, erkennen wir aus der Thatsache, daß er bereits jener ἐν παροιμίᾳ gesprochenen Verheißung 2 Sam. 7. (1 Chron. 17.) mit ahnendem Verständniß entgegengekommen war. Dort nämlich ist mit keinem ausdrücklichen Wort vom Messias die Rede, sondern es ist lediglich die Zusage gegeben, daß unmittelbar nach David einer seiner Söhne den Thron Israels einnehmen und weiterhin auf seine Nachkommen in unverbrüchlicher Folge vererben werde; in diesem Sinne hat auch David, wie man aus seinen eignen und später aus Salomo's Aeußerungen entnehmen kann (vgl. 1 Chron. 22, 8—10. 28, 4—7., 1 Kön. 1, 30. 2, 4., 2 Chron. 6, 8—10., 1 Kön. 8, 25. 9, 4 f.), zunächst die Worte gefaßt und bei Salomo's Geburt (2 Sam. 12, 24.) noch specieller zu erfahren bekommen; auch war David in diese Schranken schon gewiesen durch die von ihm, wie man aus den eben citirten Stellen gleichfalls ersieht, wohlbeachteten Worte 2 Sam. 7, 14. 15. אֲשֶׁר בְּהַעֲוֹתוֹ וְהוֹכַחְתִּיו וגו׳, denen gegenüber in 2 Sam. 23, 3. die vorbehaltlos rühmende Charakteristik צַדִּיק מוֹשֵׁל יר׳ א׳ einen lehrreichen, unserer dortigen messianischen Erklärung zu kräftiger Bestätigung dienenden Contrast darbietet. Da jedoch David Israels heilsgeschichtlichen Beruf für die Gesammtheit der Völker und die heilige Bestimmung des zionitischen Thrones tief erkannte (man vergleiche nur aus dem eben jetzt in Rede stehenden Abschnitt 2 Sam. 7. die Verse 23—26.), so gewann die göttliche Zueignung dieses Thrones an David's Haus für David eine so universell-teleologische, den Blick auf den Messias mitumfassende Bedeutung, daß er in prophetischer Divination jene tiefsinnigen Worte sprach, 2 Sam. 7, 19. וַתְּדַבֵּר גַּם אֶל־בֵּית־עַבְדְּךָ לְמֵרָחוֹק וְזֹאת תּוֹרַת הָאָדָם אֲדֹנָי יֱהוִה וּרְאִיתַנִי כְּתוֹר, vgl. 1 Chron. 17, 17. הָאָדָם הַמַּעֲלָה יְהוָה אֱלֹהִים. Nicht als gedächten wir die Ansicht von Crusius zu repristiniren, der unter האדם geradezu den „Menschensohn" glaubte verstehen zu dürfen, auch

nicht, als wollten wir der von Fr. v. Meyer unberichtigt gelassenen Uebersetzung Luther's beitreten, wo es heißt: „dieß ist eine Weise eines Menschen, welcher Gott der Herr ist", und: „du hast mich angesehen als in der Gestalt eines Menschen, der in der Höhe Gott der Herr ist." Denn wenn man auch allenfalls für eine so gewagte Composition wie הָאָדָם אֲוֹנִי יֱהוִֹה sich auf jenes עַנְוָה־צֶדֶק Ps. 45, 5. berufen könnte, so sind wir doch durch die unmittelbar zuvor und hernach uns begegnenden Vocative אֲרֹנִי יֱהוִֹה so unabweislich genöthigt, auch in V. 19b. den Vocativ anzuerkennen, daß eine weitere Widerlegung jener naiv-kühnen Deutung überflüssig erscheint. Wohl aber glauben wir, gegenüber so manchen verflachenden und namentlich mit der Parallelstelle der Chronik übel fahrenden Auslegungen dem geraden Wortsinn am besten gerecht zu werden, wenn wir ה׳ הָאָדָם als eine der gesammten Menschheit geltende und zu Gute kommende Sanction fassen und in der Chronik übersetzen: „du hast mir versehen, (und zwar) als Sanction für die ganze Menschheit, diese Würde." הָאָדָם ist hienach ganz ebenso wie in 2 Sam. 23, 3. zu nehmen, und für die Form רְאִיתַנִי statt רָאִיתָ לִי sind Stellen wie Jes. 44, 21., Jer. 10, 20., Ezech. 29, 3. (vgl. 9.), Sach. 7, 5., Ps. 119, 41., Hiob 6, 4. 24, 20. (vgl. 21, 33.). 31, 18., Esr. 9, 8. (vgl. V. 9.) zu vergleichen. Andernfalls ließe sich auch, unter Vergleichung des späteren mystischen Redegebrauches (s. Fürst, chald. Gramm. S. 50.) הַמַּעֲלָה als Gottesname im Vocativ (= du Erhabener) fassen und das Uebrige einfach übersetzen: du hast mich ausersehen — eine Sanction für die ganze Menschheit!

Mit dieser Hauptstelle, die wir als Corollar für 2 Sam. 23, 3. in Anspruch genommen haben, sey es uns erlaubt anhangsweise, und mehr nur um anzufragen, als um zu behaupten, eine andere Stelle zu combiniren, welche vielleicht, wenn sie in messianischer Richtung erklärt wird, ihre einfachste, bisher vergeblich gesuchte Lösung finden dürfte. Wir mei-

nen Ps. 139, 16., wo wir zu interpretiren wagen: „meinen Embryo sahen deine Augen und in dein Buch wurden sie Alle verzeichnet, die künftig (von mir abstammend) sollten gebildet werden: und ist nicht Einer (= der Eine) unter ihnen?" Daß in einem Zusammenhang, wo David das Mysterium seiner Erwählung und Bereitung im Mutterleibe staunend betrachtet (vgl. besonders auch V. 17. und 18.) der Gedanke an den Einen, der aus seinem Samen sollte geboren werden, wohlmotivirt ist, bedarf keines Beweises: der oben paraphrastisch angedeutete Sinn von בֶּלֶם וגו׳ ist durch גִּבֹּר genugsam vorbereitet; für das artikellose אֶחָד können wir uns vielleicht auf Mal. 2, 15., jedenfalls aber auf die auch im Deutschen nachahmbare emphatische Natur des Ausdrucks berufen. Demnach wäre der Spruch als prägnantestes Motto für Matth. 1, 6—16. zu betrachten und in die Gruppe derjenigen davidischen Aussprüche einzureihen, aus welchen hervorgeht, daß David den eigentlichen Skopus der ihm durch Nathan und schon früher durch Samuel verkündigten Verheißungen wohlerkannt im Herzen bewegte. Von den bekannten übrigen Stellen, welche für diese Ansicht maßgebend erscheinen, können wir, da sie längst schon durch Andere mit Erfolg vindicirt sind, füglich Umgang nehmen, um so mehr, als, ganz abgesehen von allen subsidiären Stellen der Gottesspruch מוֹשֵׁל בָּאָדָם צַדִּיק מֹ יר׳ א׳ durch unverhüllt einfache Klarheit und Bestimmtheit seines Ausdrucks die Mittel zum sicheren Verständniß seines direct messianischen Inhalts vollkommen in sich selbst trägt.

Vermöge so bedeutungsschweren Inhaltes steht dieser Spruch, dessen wenige Worte nicht gezählt, sondern eben gewogen seyn wollen, mit der voraufgehenden längeren Introduction in entsprechendem und ebenbürtigem Verhältniß. Man hat also keinen Anlaß, für denselben um seiner Kürze willen eine Fortsetzung im vierten Vers zu vermuthen oder zu suchen. Einer solchen parataktischen Verbindung von V. 4. mit V. 3b. — denn die Unthunlichkeit einer syntak-

tischen haben wir schon oben nachgewiesen — würde zwar nicht so sehr der Inhalt des vierten Verses, desto mehr aber seine Form widerstreben, die von dem streng coupirten, gleichsam monumentalen Lapidarstil der in V. 3b. zusammengedrängten sechs Worte durch eigenthümliche Fülle verweilender Beschreibung fühlbar genug abweicht. Ein zweiter Grund, weßhalb wir es vorziehen, mit V. 3. die mit נְאֻם־דָּוִד וגו׳ eröffnete Reihe geschlossen und mit V. 4. einen neuen Ansatz der דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים gegeben zu denken, liegt in der größeren Leichtigkeit, mit welcher sich deßfalls weiterhin das den fünften Vers beginnende כְּ wird erklären lassen. Der vierte Vers muß aber, wie vom vorhergehenden, so auch vom nachfolgenden, wofür der Beweis erst bei Erörterung des fünften Verses geführt werden kann, rein abgelöst und völlig isolirt für sich genommen und verstanden werden.

Die Rabbinen, welche sämmtlich die Worte וְנֹגַהּ בָּקֶר יִזְרַח־שָׁמֶשׁ als fortgesetzte Beschreibung David's und seines Reiches erklären, haben יִזְרַח שֶׁמֶשׁ als Nebensatz und מוֹשֵׁל oder ein *κατὰ σύνεσιν* daraus zu entnehmendes מֶמְשַׁלְתּוֹ als Hauptsubject der Vergleichung betrachtet, den Vergleichungspunct selbst aber geistreich in der vom Sonnenaufgang an zusehends wachsenden Klarheit und Stärke des Lichts zu finden geglaubt. Wie schon bemerkt, könnte diese Ansicht, wenn ihr nicht feinere Gründe des Stils entgegenständen, an sich wohl gebilligt und müßte nur unserem bisherigen Ergebniß zufolge an die Stelle David's der Messias substituirt werden, wiewohl noch immer zu fragen bliebe, warum der Messias nicht geradezu mit der Sonne selbst, da dieselbe doch einmal genannt ist, verglichen seyn sollte. So haben denn auch in der That die Freunde messianischer Auslegung meist eine andere Wendung vorgezogen, indem sie יִזְרַח שֶׁמֶשׁ als Hauptsatz behandelten und שֶׁמֶשׁ nach Mal. 3, 20. als bildliche Bezeichnung des Messias faßten. Hiebei konnte יִזְרַח שֶׁמֶשׁ entweder, wenn man וְנֹגַהּ בָּקֶר damit verband, als Ende, oder, indem man diese Worte noch zum vorigen

Vers zog, als Anfang des Satzes genommen werden. Den letztern Weg haben die LXX. eingeschlagen, für deren von Thenius mit Unrecht nur als Naturschilderung gefaßte und adoptirte Version: *καὶ ὡς φῶς τὸ πρωϊνόν· ἀνατελεῖ ἥλιος τὸ πρωϊ καὶ οὐ σκοτάσει ἀπὸ φέγγους, καὶ ἐξ ὑετοῦ ὡς βοτάνη ἐκ γῆς*, das treffendste Glossem in jener Variante: *ὁ κύριος παρῆλθεν ἐκ φέγγους καὶ ὡς ἐξ ὑετοῦ χλόης* (*χλόη*?) *ἀπὸ γῆς*, enthalten seyn dürfte. Ansprechender beim ersten Blick ist, in der anderen Richtung, die bei Crusius und in den besten populären Bibelwerken zu findende Uebersetzung: „wie das Licht des Morgens wird aufgehen die Sonne." Nur ist schwer ersichtlich und unseres Wissens nicht angemerkt, in welchem Sinne die Urheber dieser Uebersetzung die Vergleichung, deren tautologisches und mattes Aussehen ihnen doch unmöglich entgehen konnte, verstanden wissen wollten. Nehmen wir indeß versuchsweise an, es könnte בֹּקֶר im Hinblick etwa auf Hiob 38, 7. als der Schöpfungsmorgen und בְּאוֹר בֹּקֶר im Sinn von כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים (Jes. 30, 26.) als Vergleichung mit dem Urlicht der Schöpfungswoche gedeutet werden, so würde sich dieß, abgesehen von allem Gewagten der Combination, schon durch die weitere Schilderung des im zweiten Hemistich wieder aufgenommenen בֹּקֶר widerlegen. Bei dieser Sachlage halten wir es für das Triftigste, dem ganzen Gleichniß einen impersonalen Ausdruck vorzusetzen, den es nun freilich gilt, erst näher nach Maßgabe der Hauptgruppen des Contextes auszumitteln. Auf dieser Spur begegnen wir uns mit Luther und weiter zurück schon mit der Vulgata, nur daß beide allzu unvorgreiflich es dem Leser überlassen haben, welches impersonale Sätzchen er sich zur Ergänzung des in ihrer Version ganz incomplet dastehenden vierten Spruches hinzudenken wolle. Doch läßt sich wenigstens aus Luther's Randglosse schließen, daß nach seiner Auffassung etwa zu paraphrasiren wäre: „und es wird in der messianischen Zeit seyn wie das Licht des Morgens..." Hiemit können wir

uns nicht einverstanden finden. Nicht nur ist es hart und gegen den Geist der hebräischen Sprache, das fehlende Zeitwort in futuristischem Sinn zu ergänzen, sondern entschiedener noch sträuben wir uns gegen die Zumuthung, mit dem in feierlichster Stufenfolge präconisirender Sprüche vorbereiteten, den Ziel- und Höhepunct des begeisterten Aufschwungs bildenden und, so zu sagen, im unmittelbaren göttlichen Curialstil introducirten Offenbarungsspruche nun anhangsweise einen prophetischen Gedanken David's mittelst eines seltsam nachschleppenden „und" verknüpft zu denken. Lieber würden wir uns, wenn sonst kein Rath zu finden wäre, entschließen, unsere obigen Bedenken aufzugeben und in V. 4. die unmittelbaren Worte Gottes fortgesetzt zu glauben. Was hindert uns aber, im vierten Vers die Darstellung eines Bildes zu erkennen, welches als Vision dem entzückten Auge des sterbenden David zu schauen gegeben war, während gleichzeitig sein aufgeschlossenes Ohr das offenbarende Wort Gottes vernahm? „Gott spricht — — —: und vor mir ist es wie Licht des Morgens im Sonnenaufgang ..." Der königliche Seher wird über die Vorempfindung all des Nächtlichen, was ihm persönlich im finstern Todesthale und was nach ihm seinem Hause, seinem Volke bevorstand, mit überwindender Klarheit hinweggehoben durch das Erscheinen der lichten Herrlichkeit eines entwölkt im Sonnenaufgang prangenden, aus dunklem Erdenschooß die Keime des Lebens erweckenden Morgens. Im Sonnenaufgang sinnbildet sich das Wort מוֹשֵׁל בְּאָדָם וגו׳; daß dennoch nicht eigentlich die Sonne, sondern der Morgen als solcher die Anschauung in diesem Bilde vorwaltend beherrscht, motivirt sich durch den zu Grunde liegenden, mit בֹּקֶר selbst und alsbald mit לֹא עֲבוֹת und מִמָּטָר genugsam angezeigten Contrast der Sturmnacht: der Quell des am Morgen sich entfaltenden Segens bleibt ja doch immer der Bringer des Lichts. Die tiefe, reiche Mystik aber und perspectivische Typik des hier in Rede stehenden Morgens auszudeuten, läge

bereits jenseits der Grenzen unserer zunächst rein exegetischen Untersuchung.

Aus den letzten Bemerkungen wird man bereits entnommen haben, daß wir im zweiten Hemistich des vierten Verses durchweg Züge eines erfreulichen, auf lauter Segen deutenden Bildes zu erkennen glauben. Wir finden uns hier, so weit es den fraglichen Gesichtspunct angeht, in Uebereinstimmung mit dem Targum, den LXX., der Vulgata, dann mit Luther, Crusius und vielen älteren und neueren Auslegern. Auch ist in der That kaum begreiflich, wie man jemals vom einfachsten Wortverstand und von der handgreiflichsten Analogie biblischer Symbolik so weit hat abirren können, um zu einer völlig entgegengesetzten Meinung zu gelangen. Dennoch sind die namhaftesten Rabbinen, mit Ausnahme des einzigen R. Jesaja, auf dessen Ansicht wir nachher zurückkommen werden, darauf bedacht gewesen, dieser Naturbeschreibung einen möglichst fatalen Sinn abzugewinnen. Sie waren hiezu veranlaßt durch ihre zweifellose Voraussetzung, als müßten die den fünften Vers beginnenden Worte כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי עִם־אֵל sich auf den Schluß des vierten beziehen und die Aussage enthalten, daß es mit David's Haus nicht die soeben gleichnißweise geschilderte Bewandtniß habe. Da ihnen die von Luther bei gleicher irriger Voraussetzung genommene kühne Wendung, die wir weiter unten noch werden zu erörtern finden, nicht zuzumuthen war, so faßten sie בֹּקֶר לֹא עָבוֹת im Sinn von לֹא בֹּקֶר עָבוֹת und מנגה ממטר וגו׳ als nähere Charakteristik eines בֹּקֶר עָבוֹת, wo, wie Jarchi erinnert, der nach Regen einfallende Sonnenschein den schädlichen Mehlthau erzeuge, oder, wie R. Levi anmerkt, nur flüchtiges Licht die Wolken durchbreche und ein der Vergänglichkeit des Grases paralleles Gleichniß darbiete, oder wo, wie D. Kimchi etwa noch am leidlichsten erklärt, unter dem launischen Wechsel von Sonnenglanz und Regenschauern besseres nicht als rasch welkendes Gras zum Vorschein komme. Diese Künstlichkeiten der alten

Rabbinen hat der neuere jüdische Gelehrte D. Sachs, indem er bei gleichem hermeneutischen Skopus doch der biblischen Symbolik besser Rechnung tragen wollte, noch überboten in der zunz'schen Bibel, wo wir lesen: „Und wie die Morgenhelle, wenn die Sonne scheint, ein Morgen ohne Wolken, vor Glanz; daß nicht Regen wird und der Erde Gesproß.... Daß nicht also ist mein Haus vor Gott." Alle soeben genannten Deutungsversuche sind von ihren Urhebern selbst wohl schwerlich für etwas Anderes als für Nothbehelfe gehalten worden und bedürfen, da sie durch Richtigstellung des fünften Verses sogleich ihre Wurzel und anscheinende Berechtigung verlieren, weder eines detaillirteren Referates, noch einer specielleren Widerlegung. Wir folgen also getrost dem sensus communis, der im Einklang mit unzähligen Bibelstellen von jeher jenes דֶּשֶׁא מֵאָרֶץ, unter Fernhaltung des hier ganz fremdartigen Gedankens an das ephemere Daseyn der Pflanzen, als sinnbildlichen Ausdruck erwünschter wachsthümlicher Lebensregung und מִנֹּגַהּ מִמָּטָר als Bezeichnung eines wohlthätig erweckenden Einflusses auf die schlummernden Keime betrachtet hat, und nur über die bestimmtere Fassung des מִנֹּגַהּ מִמָּטָר ist uns jetzt noch eine Verständigung nöthig. Es entsteht nämlich hier die Alternative, ob die Rede sey von einem wolkenlosen Morgen, wo von Sonnenschein und nachfolgendem Regen das Grün aus dem Boden sprieße, wofür man etwa auf die trügliche, die Hoffnung auf Regen täuschende Natur der Morgenwolke (Hos. 6, 4. 13, 3.) sich berufen könnte, oder ob die Rede sey von einem entwölkten Morgen, wo nach nächtlichem Regen der Sonnenstrahl die Fruchtbarkeit hervorruft. Wir entscheiden uns unbedingt für diese letztere, unseres Wissens zuerst von R. Jesaja aufgestellte, in Luther's Uebersetzung treffend ausgedrückte Ansicht. Mit Recht aber hat es die erbauliche Auslegung sich nicht entgehen lassen, daß, während in בֹּקֶר לֹא עֲבוֹת die Wolken als überwundener Gegensatz des Lichts genannt sind, in מִמָּטָר

zugleich auf den in der Trübsal selbst schon vorbereiteten und enthaltenen Segen hingedeutet ist. Was endlich die grammatische Bewandtniß von מִמַּטַּר מִגְּבַהּ betrifft, so begünstigt die masorethische Accentuation entschieden unsere Ansicht, daß מִגְּבַהּ מִמַּטַּר als Ein Begriff durch das ihm vorgesetzte מִן zu מֵאֵרֶץ הַשָּׁא in das Verhältniß des veranlassenden Grundes gestellt sey; wen es aber stören sollte, das so unmittelbar sich wiederholende מִן in verschiedener Bedeutung genommen zu sehen, dem steht es frei, ohne wesentliche Modification des Hauptgedankens die Präposition beidemal in völlig gleicher Relation aufzufassen und מִגְּבַהּ als die letztwirkende, מִמַּטַּר als die frühere Ursache des wachsthümlichen Hervorsprießens zu erklären.

Indem wir sofort zur Betrachtung des fünften Verses übergehen, begegnen wir einer solchen Menge der verschiedenartigsten Deutungsversuche, daß eine vollständigere Vorführung derselben uns eher zur Verwirrung als zur Orientirung gereichen würde, um so mehr, als bei der notorischen Vieldeutigkeit der viermal in diesem Verse wiederholten Partikel כִּי und bei der unbestreitbaren Freiheit, diese Partikel Angesichts von Stellen wie Jos. 17, 18. rasch nacheinander in sehr verändertem Sinn aufzufassen, viele jener Erklärungen nicht eigentlich mit zwingenden Gründen widerlegt, sondern in ihrer Mißlichkeit nur durch Entscheidungen des subjectiven Gefühls erkannt werden können. Wir werden uns also darauf beschränken, nur gewisse Hauptclassen der Auslegung namhaft zu machen, unter welche der gelehrte Kenner den übrigen Apparat je nach Bedürfniß oder Neigung subsumiren möge. Es lassen sich nämlich drei charakteristisch gesonderte Gruppen von Erklärungen unterscheiden: erstlich diejenigen, welche für das als einfachen Aussagesatz genommene כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי וגו׳ ein nothwendiges Correlat im vierten Vers voraussetzen; sodann diejenigen, welche den fünften Vers zwar vom vierten ablösen, aber dabei beharren, ihn durchweg im Sinn der geraden Aussage

verstehen zu wollen; endlich diejenigen, welche, auch dieß noch aufgebend, Anfangs- und Schlußglied des fünften Verses im Ton der Frage fassen. Wir halten diese letztere Position für die beste und wollen zunächst versuchen, die Unhaltbarkeit jener beiden anderen Standpuncte nachzuweisen.

Daß die Bemühung der Rabbinen, für ihre Interpretation von כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי = „nicht also ist mein Haus", in früheren Worten einen Unterbau zu gewinnen, im vierten Vers keine Stütze findet, glauben wir bereits zur Genüge dargethan zu haben. Aber das Verfehlte jener Erklärung kommt auch innerhalb des fünften Verses selbst zu Tage durch die mißlingende Deutung der Schlußworte ... כִּי־כָל־יִשְׁעִי כִּי־לֹא יַצְמִיחַ, deren Enträthselung überhaupt als Probe wird gelten dürfen für die richtige Auslegung von כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי עִם־אֵל und, weiter zurückgreifend, auch selbst von מִמְּנַּחַ מְמַטָּר הַשְּׂא מֵאָרֶץ. Denn daß auf dieses Ende des vierten Verses wieder angespielt werde im Schlusse des fünften, dieß ist dem feinen Tacte der Rabbinen keineswegs entgangen; vielmehr haben sie ihre Auffassung von הַשְּׂא מֵאָרֶץ scharfsinnig auf יַצְמִיחַ überzutragen gewußt und consequent genug die Deutung aufgestellt: „es ist mein Heil... daß mein Reich nicht die Natur der rasch hinwelkenden Pflanze theilt." Aber in das Wort יַצְמִיחַ, indem es besagen soll „ein Schicksal haben nach Art der Pflanze", ist, wenn man auch die Hifilform noch so hoch in Anschlag bringen will, weit mehr hineingelegt, als es zu tragen vermag. Oder sollten es die Rabbinen mit יַצְמִיחַ gar nicht so subtil gemeint, sondern dieses Wort in seiner gewohnten Bedeutung belassen und seinen polarischen Gegensatz, das Welken, lediglich durch Ideenassociation zu ergänzen, dem Leser zugemuthet haben, so würde diese Procedur noch weniger als die andere einer Widerlegung bedürfen: man wird schwerlich geneigt seyn, zu glauben, daß der Ausdruck: „es ist meine Freude, daß es nicht wächst", darauf angelegt sey, errathen zu lassen, daß der Sprechende eigentlich sagen wolle:

„es ist meine Freude, daß es nicht welket.“ Immer blieb noch übrig, zu Gunsten der rabbinischen Grundansicht ein leichte Modification zu versuchen und in צֶמַח, mithin folgerichtig auch in מִמְטַר הַשֵּׂא בְּאֶרֶץ, den Begriff des üppigen und übertriebenen Sprossens und Wucherns, im Gegensatz zu allmählichem und wahrhaft gesundem Gedeihen, hineinzulegen; aber hiergegen reicht es hin, sich zu erinnern, daß gerade umgekehrt in הַשֵּׂא (opp. דֶּשֶׁא?) und in צֶמַח (opp. פֶּרַח) recht eigentlich der Begriff des zarten und normalen Sprießens und Wachsens enthalten ist. Bei solcher Bewandtniß können wir den tiefsten Grund, den wir gegen die rabbinische Deutung von כִּי־לֹא צֶמַח und von כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי geltend zu machen haben, vorerst noch sparen und für die positive Darlegung unserer Ansicht in Bereitschaft behalten.

Schon früher haben wir gelegentlich angemerkt, daß Luther in seiner genialen Weise einen freilich für die Rabbinen unzugänglichen Weg ausgemittelt habe, um bei richtigem Verständniß des vierten Verses dennoch כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי aus einer gegensätzlichen Beziehung auf V. 4. zu erklären. Luther faßte nämlich, wie wir gesehen haben, den vierten Vers durchweg als liebliche Schilderung der Segnungen des messianischen Reiches und dachte sich nun (wenn wir anders seine Randglosse a) recht verstehen) David ausbrechend in das demüthige Geständniß, daß kein irdisches Königreich, ja selbst auch das Königreich Israels nicht, unter solchem Bilde gemeint seyn könne, sondern einzig nur das himmlische Reich des Messias, und daß es aller Freude werth sey, um dieses Einen Reiches Christi willen alle auf

a) Randglosse von 1545: „Kein Königreich ist so hoch vor Gott, wird auch nicht so wachsen, sondern vergehen. Allein dieses Reich besteht ewiglich.“ In der 1543 verfaßten Schrift „von den letzten Worten David's“, welche uns eben noch zu Händen kommt, hat Luther ausführlicher denselben Gedanken, wie in der Randglosse, gegeben (vergl. erlang. Ausg. Bd. 37.).

Erden bestehenden Reiche des Wachsthums beraubt und in das Nichts versinken zu sehen. Dieser Auslegung folgend, hat einst auch Hamann, freilich nur in verkürztem Maßstab und in Anwendung auf seine eignen Entwürfe, die Worte geschrieben (VI, 56.): „daß Alles bei mir leerer Gedankenplan bleibt, ist all mein Heil und Thun, nach den letzten Worten David's." Aber nicht allein vermißt man, sobald man sich von der Bewunderung jenes kühnen Gedankenfluges ernüchtert hat, jede Andeutung des in der Paraphrase ausgedrückten Subjects für לֹא יַצְמִיחַ, oder auch das Recht, wenn es Luther etwa wörtlich in seiner Version gemeint haben sollte, in das bloße לֹא die substantivische und überdieß erst noch der Ergänzung bedürftige Bedeutung „nichts (Irdisches)" zu legen; man wird auch inne, daß jener Gedanke nicht nur die sonstige Anschauung David's oder irgend eines alttestamentlichen Gottesmannes, sondern auch die Anschauung des Herrn Jesu selbst und seiner Apostel überfliegen würde, welche stets dabei bleiben, das zionitische Reich, als identisch mit dem Reich Christi, vom Endgeschick aller übrigen Reiche der Erde auszunehmen und ihm unvergängliche Dauer in herrlicher Gestaltung auf Erden in Aussicht zu stellen. Und wie hätte auch David den Gedanken, daß sein Haus nicht bestehen werde, mit der 2 Sam. 7. verzeichneten Offenbarung — wir sagen nicht, vereinigen, sondern, da auf dieselbe doch unverkennbar die Worte כִּי בְרִית עוֹלָם וגו׳ zurückgehen, sogar können begründen und bestätigen wollen? Man wird zugestehen müssen, daß Luther hier die realen Anschauungen prophetischer Historik einer dogmatischen Extravaganz geopfert habe.

Ohne die Randglosse könnte man Luther's Version auch dahin verstehen, als habe er כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי mit Ueberspringung des von ihm selbst auf Segen gedeuteten מִנֹּגַהּ מִמָּטָר דֶּשֶׁא מֵאָרֶץ ausschließlich auf בֹּקֶר לֹא עֲבוֹת zurückbezogen. In diesem Falle würde er mit dem früher genannten R. Jesaja zusammenzustellen seyn und mit diesem zu-

gleich dem Tadel unterliegen, vergessen zu haben, daß er bei Erklärung des vierten Verses ganz richtig בֹּקֶר לֹא עֲבוֹת als einfache Bezeichnung eines wolkenlosen Morgens und keineswegs im jetzt unvermerkt untergeschobenen Sinn von לֹא בֹקֶר עֲבוֹת gedeutet hatte. Den Schluß des fünften Verses hat indeß R. Jesaja jedenfalls anders als Luther verstanden, indem er die sinnreiche Auskunft trifft, zu erklären: „all mein Wohlgefallen, bevor es auch nur in meinem Herzen keimet und aufsteigt, ist mir gewähret."

Auf die Möglichkeit, die als Aussagesatz gefaßten Worte כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי aus dem Vorhergehenden zu verstehen, wird man nach alle dem verzichten dürfen. So hat denn auch bereits der Verfasser der Vulgata eine andere Richtung eingeschlagen und innerhalb des fünften Verses selbst ein Correlat für לֹא־כֵן aufgesucht. Er glaubt dasselbe im sogleich folgenden כִּי zu finden und übersetzt: Nec tanta est domus mea apud Deum, ut pactum aeternum iniret mecum firmum in omnibus atque munitum; cuncta enim salus mea et omnis voluntas: nec est quidquam ex ea quod non germinet. Hier ist die Uebersetzung von כִּי־לֹא יַצְמִיחַ zu frei gehalten, um mit Sicherheit erkennen zu lassen, welche grammatische Auffassung dabei zu Grunde gelegen habe; vermuthlich aber war es dieselbe Construction, welche D. Sachs deutlicher zu verstehen gibt, indem er schreibt: „einen ewigen Bund hat er mir gestellt, durchaus geordnet und verwahrt, als daß nicht sollte all mein Heil und all mein Begehr emporwachsen." Nur hat D. Sachs in diese Construction auch die Worte כָּל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ miteingeschlossen, welche bei der Vulgata ganz für sich isolirt erscheinen und mit cuncta salus mea et omnis voluntas dunkel genug wiedergegeben sind, um uns über den Sinn der Version abermals in Zweifel zu lassen. Entweder nämlich ist ein Prädicatsbegriff, wie in promtu est, zu ergänzen, oder es ist omnis voluntas als Prädicat gedacht, so daß es hieße: „mein ganzes Heil ist auch ganz das Wohl-

gefallen (Gottes)". Beides ließe sich allenfalls mit dem hebräischen Ausdruck vereinigen; desto weniger aber ist jenes כִּי לֹא = „als daß nicht" und ebenso wenig jenes לֹא כֵן ... כִּי = „nicht so ... daß" für hebräische Ausdrucksweise anzuerkennen, zu geschweigen, daß anstatt שָׂם jedenfalls יָשִׂים, obgleich von Vergangenem die Rede ist, erwartet werden müßte. Außer diesen sprachlichen Schwierigkeiten ist es aber auch ein schiefes Verhältniß zum ganzen Context, wodurch die Auffassung der Vulgata gedrückt wird. Denn der Gedanke: „fürwahr, mein Haus ist nicht werth, daß ..." würde nur dann an das Vorige sich gut anschließen, wenn die Angabe jener Gnadenerweisung, deren David sein Haus nicht würdig erachtete, mit כִּי בְרִית עוֹלָם שָׂם לִי עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה wirklich auf die eben jetzt empfangene göttliche Offenbarung, und nicht vielmehr, wie wir weiter unten erörtern werden, auf jene frühere 2 Sam. 7. verzeichnete Sanction sich bezöge. Und gesetzt sogar, כִּי בְרִית וגו׳ wäre durch die in V. 3. und 4. enthaltene Verheißung motivirt, so müßte man sich wundern, eine so geflissentliche und, man darf sagen, künstlich reflectirte Ausdeutung der Worte Gottes lediglich als resumirenden Wechselausdruck für dieselben substituirt und nur so beiläufig in einem untergeordneten Satz eingeführt zu finden.

Neben diesem Versuch der Vulgata gehört in die zweite Gruppe unserer obigen Classification das von der berlenburger Bibel dargebotene Verfahren, כֵּן gar nicht als Adverbium, sondern als Adjectivum zu behandeln und mit gänzlich veränderter Construction zu übersetzen: „Obschon mein Haus nicht rechtschaffen gegen Gott seyn wird, so hat er mir doch einen Bund gesetzt .... daß all mein Heil und Wohlgefallen seyn wird, wenn er's nicht wird wachsen lassen." Von grammatischer oder lexikalischer Seite wird hiergegen wenig Ernstliches eingewendet werden können; wohl aber ist von Seiten des Stils zu erinnern, daß die totes לֹא יַצְמִיחַ, anstatt eines geraden Ausdrucks für den

Verfall des davidischen Hauses, in diesem auf keinerlei Ironie angelegten Zusammenhang sich höchst sonderbar ausnehmen müßte. Auch stünde sehr zu fragen, woher doch David, da die soeben ihm gewordene Gottesoffenbarung nichts davon enthält, ganz plötzlich und unvermittelt zu einer so weit über 2 Sam. 7, 14. hinausgreifenden Kenntniß vom bevorstehenden Fall und Verfall seines Hauses gelangt seyn und vollends welches Motiv er gehabt haben könnte, dieselbe hier ganz im Contrast zum Inhalt sowohl als zur pädagogischen Weisheit seiner letzten Ermahnungen (1 Kön. 2, 3 f.) vor den Seinen auszusprechen. Unseren stärksten Gegengrund — denselben, welchen wir auch den Rabbinen gegenüber uns noch vorbehalten haben — werden wir, um Wiederholungen zu vermeiden, weiter unten geeigneten Ortes zur Sprache bringen.

Uebrigens steht es immerhin mit dieser Idee der berlenburger Bibel verhältnißmäßig so günstig, daß man ihr wahrscheinlich im Wesentlichen der Construction würde folgen und sich bestreben müssen, ihr mittelst etlicher Modificationen — etwa durch Milderung des „obschon" in „falls auch" und durch Zurückführung von כִּי־לֹא יַצְמִיחַ auf den Sinn von בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה, Jes. 42, 9. — zurechtzuhelfen, wenn nicht jene bei weitem einfachste Lösung sich darböte, zu welcher wir uns oben schon in thesi bekannt haben, das erste und dritte Glied des fünften Verses im Ton einer Frage aufzufassen. Nicht als hielten wir die bisherige Handhabung dieses richtigen Schlüssels für sonderlich gelungen, oder auch nur das Recht, sich desselben zu bedienen, für hinreichend nachgewiesen. Vielmehr wird es jetzt unsere Aufgabe seyn, vor Allem jene Berechtigung gründlicher zu constatiren, und sodann eine tiefere und allseitigere Erschließung der ganzen Stelle zu versuchen.

Es ist auffallend und für die Sache, der wir das Wort reden, nicht eben ein günstiges Präjudiz, daß die jüdischen Ausleger nicht durch jenen unmittelbaren Tact, den man

ihnen im Gebiet ihrer Sprache zutrauen muß, darauf geführt worden sind, כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי und כִּי־לֹא רַצְמִיחַ als Frage zu lesen. Andererseits aber ist die grammatische Probehaltigkeit solcher Fragsätze hinsichtlich der fehlenden Fragepartikel durch so häufige Beispiele und bezüglich der speciellen Eigenheiten unserer Stelle durch so unzweifelhafte Analogien gesichert, daß wir jene befremdliche Erscheinung vielmehr aus einem Spiel des Zufalls, denn aus einem in der Sache selbst liegenden Grund glauben ableiten zu dürfen. Belege für das fehlende ה interrogativum wird man kaum erst erwarten; in den Büchern Samuelis selbst sind deren genug enthalten: 1 Sam. 11, 12. 21, 9. 25, 11. 2 Sam. 19, 23. und fast gewiß auch 1 Sam. 20, 14. Eine subtilere Sache ist es um die Alternative, mit welchem Wort, ob mit לֹא oder ob mit כִּי, das fragende ה, falls es wirklich stünde, verbunden seyn würde; ein Drittes wäre, ob כִּי, auch ohne für Abkürzung von הֲכִי zu gelten, an und für sich vermöge seiner relativen Grundbedeutung eine fragende Kraft gewinnen, mithin כִּי לֹא im Sinne von quidni gefaßt werden könne, und ein Viertes, ob כִּי wenigstens insofern dem Fragesatz diene, daß es, wie Thenius anzunehmen scheint, die Frage gleich unserem „denn" (in „ist denn nicht...?") markire. Da für die drei letzteren Fälle unseres Wissens keine sicheren Beispiele angeführt werden können (denn die von Crusius für כִּי statt הֲכִי beigebrachten Stellen 1 Sam. 24, 20., 1 Kön. 18, 27., 2 Kön. 18, 4., Jes. 29, 16. sind offenbar mißgegriffen), so wären wir sofort auf rein grammatische Untersuchung dieser problematischen Bewandtnisse der Partikel כִּי angewiesen. Dieser schwierigen Aufgabe können wir uns indeß für jetzt entschlagen, da, ganz abgesehen von der grammatischen Bilanz, schon der Zusammenhang selbst, wie sich bald zeigen wird, dafür entscheidet, כִּי in seiner begründenden Bedeutung zu belassen und das Moment der Frage erst mit הֲלֹא = הֲלוֹא eingeführt zu denken. Wollte man nun etwa die eigenthümliche Wen-

dung כִּי חֲלֹא (= denn ist nicht...?) im hebräischen Sprachgebrauch beanstanden, so wäre lediglich an Stellen wie 2 Sam. 19, 23., wo genau derselbe Ausdruck vorkommt, und an 5 Mos. 20, 19. zu erinnern, wo gegenüber den künstlichen Deutungen der alten Rabbinen und neuerlich noch Arnheim's und Baumgarten's durch Anerkennung des ה interrogativum in הָאָדָם unstreitig die einfachste Lösung erzielt wird. Diese Bemerkungen dürften maßgebend seyn, wie für das erste Glied unseres fünften Verses, so auch für das dritte כִּי כָל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ כִּי־לֹא יַצְמִיחַ: nur daß hier zugleich das doppelte Vorkommen von כִּי eine kurze Verständigung in Anspruch nimmt. Wir betrachten nämlich das zweite כִּי lediglich als Wiederholung des ersten und halten dafür, daß die eigenthümliche Umgestaltung des einfachen Satzes כִּי (ה)לֹא יַצְמִיחַ כָל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ durch das Bedürfniß entstanden ist, auf כָל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ und auf יַצְמִיחַ das Gewicht des Spruches in gleichen Graden zu vertheilen, oder, richtiger gesagt, das ganze Gewicht zuerst ganz auf das eine und sodann abermals ganz auf das andere jener beiden Satzglieder zu legen. Die grammatische Kennzeichnung dieses Verhältnisses durch das zweimal ansetzende כִּי hat nichts Befremdliches, wenn man erwägt, daß weit schwächere Motive schon (vgl. z. B. 2 Sam. 2, 27. 15, 21. 19, 7. und in 1 Sam. 20, 14. die beiden ersten fast gewiß in fragendem Sinn zu fassenden וְלֹא) ähnliche Wiederaufnahme der Partikeln zu bewirken pflegen. Wer dagegen einwenden wollte, daß in den angeführten Beispielen die Wiederholung der Partikel durch zwischeneingeschobene Sätzchen veranlaßt sey, dem ist unbenommen, die Worte כָל־יְשׁוּעִי וְכָל־חֵפֶץ als Aequivalent eines Zwischensatzes = was mein ganzes Heil ist ꝛc. zu betrachten: wir bleiben dabei, das rein mechanische Motiv, welches bei solchen Zwischensätzen ein erleichterndes Vehikel zur Festhaltung der Construction räthlich macht, für das schwächere zu halten in Vergleich mit dem logischen Bedürfniß, die Gleichgewich-

tigkeit mehrerer Schwerpuncte des einen und selbigen Satzes durch wiederholten Ansatz zu markiren. Uebrigens läßt sich die Gestaltung unseres Verses auch noch auf anderem Wege befriedigend erklären. Ursprünglich könnte nämlich der Satz haben lauten wollen: כִּי כָל־יְשָׁעִי וְכָל־חֵפֶץ יַצְמִיחַ; dann hätte die Lebendigkeit der Rede dem Sprechenden die einfache Aussage יַצְמִיחַ in die energischere Frageform (הֲ)לֹא יַצְמִיחַ umgewandelt und der Moment dieser Wendung wäre durch das neu ansetzende כִּי (wir würden dieß etwa durch einen Gedankenstrich ausdrücken) bezeichnet.

Gestützt nun auf die, wie wir hoffen, genugsam vindicirte Befugniß, beidemal in unserem fünften Vers das לֹא im Sinn von הֲלֹא zu interpretiren, wollen wir den Gedankeninhalt des Spruches und seinen Ort im Zusammenhang des ganzen Abschnittes genauer in Betrachtung nehmen. Hier ist es, wo wir, unter völlig umgekehrten Verhältnissen, zum zweitenmal die Frage aufnehmen müssen, ob לֹא כֵן, jetzt natürlich in bejahendem Sinn, auf das Vorausgegangene zu beziehen oder mit dem folgenden כִּי בְרִית וגו׳ syntaktisch zu verknüpfen sey, oder ob כֵּן, als Partikel unhaltbar, sich als Adjectivum zu erkennen gebe. Unter den Vertretern dieser Ansichten nennen wir für die erste de Wette („ist nicht also mein Haus vor Gott?"), für die zweite Thenius („steht mein Haus nicht also mit Gott, daß er u. s. w."), für die dritte, welcher auch wir beipflichten, möge vorläufig Ewald als Gewährsmann gelten. Wenn wir voranschicken, daß de Wette vor Thenius allenfalls den Vortheil der einfacheren und mehr im hebräischen Geiste gedachten Construction voraushaben würde, so können wir die Ansichten dieser beiden Ausleger, als im Grundgedanken wesentlich übereinstimmend, zusammennehmen und aus einem und demselben Gesichtspunct widerlegen; denn daß es Thenius im Grunde nicht anders meint als de Wette, erkennt man aus seiner überleitenden Bemerkung: „Im Bewußtseyn, diesem entsprochen zu haben, weist David mit

frommer Freude auf die ihm zu Theil gewordene göttliche Gnade und Verheißung hin und erhebt sich zur Hoffnung für seine Nachkommen." Beide Gelehrte theilen nämlich, wie wir früher gesehen haben, die gleiche Voraussetzung, als ob V. 3., mit V. 4. syntaktisch vereinigt, die Sentenz enthalte, ein frommer König sey vergleichbar dem Morgenlichte, unter dessen Einfluß Alles in Segen gedeihe. Aus dem Segen nun, welchen er auf sein Haus und seines Hauses Zukunft gelegt weiß, hätte David sofort den Schluß gezogen, daß er jenem Ideal von Fürstentugend müsse entsprochen haben; oder, anders gewendet, aus dem Trost seines Gewissens, ein König gewesen zu seyn nach dem Herzen Gottes, hätte David sowohl die bisherigen Erfahrungen göttlicher Gnade gedeutet, als auch die Hoffnung künftiger Gnaden für sein Haus abgeleitet. Wir wollen hiergegen nicht unser vielleicht nur subjectives Gefühl geltend machen, daß es geziemlicher seyn dürfte, dem sterbenden David anstatt solcher immerhin doch anspruchsvolleren Gedanken lieber ein מִי אָנֹכִי וּמִי בֵיתִי וגו׳ (vgl. 2 Sam. 7, 18.) zuzutrauen und in den Mund zu legen. Wir berufen uns einfach auf unsere frühere Widerlegung jener bezüglich des dritten und vierten Verses gemachten Voraussetzungen und behalten nur noch zu erwägen übrig, ob nun etwa bei unserer messianischen Deutung der genannten Verse die Rückbeziehung des fragenden לֹא כֵן eine befriedigende Gestaltung des Contextes verspreche. Man sieht aber leicht, daß wir so es nur weit übler getroffen hätten, als de Wette und Thenius, bei welchen der fünfte Vers doch als besondere Application einer allgemeinen Sentenz seinen guten Ort behaupten konnte, während von unserem Standpuncte aus die Frage כִּי־לֹא־כֵן בֵּיתִי וגו׳ ganz müßig wiederholend einer göttlichen, bereits mit Begeisterung ergriffenen Verheißung folgen und matt genug nur eben noch einmal sagen würde, daß es mit derselben seine Richtigkeit habe. Allerdings käme sofort jedenfalls mit כִּי בְרִית וגו׳ eine bedeutsamere Wendung des Spruches;

warum aber sollte uns dieß bestimmen, es mit dem Eingang des Spruches weniger genau zu nehmen und auf eine markigere Bedeutung der ersten Worte ohne Noth genügsam zu verzichten? Es zwingt uns nichts, bei der adverbialen Fassung von כֵּן zu beharren, wenn die adjectivische Interpretation von כֵּן = „festgegründet", den kräftigsten und angemessensten Sinn ergeben sollte. Indessen dürfen wir doch nicht so ganz, wie Crusius gethan hat, uns des Beweises für überhoben achten. Denn wenn auch natürlich Niemand am Vorkommen des Adjectivums כֵּן zweifelt, so ist man doch immerhin so daran gewöhnt, der Phrase לֹא כֵן im Sinn von „nicht also" zu begegnen, daß man leicht in der Täuschung befangen seyn kann, als sey diese Wortverbindung eigens und ausschließlich für jene adverbiale Bedeutung im Sprachgebrauch gestempelt. Wir dürfen aber diesem Präjudiz gegenüber nur die Stellen 2 Kön. 7, 9., Jes. 16, 6., Jer. 8, 6. 23, 10. 48, 30., Spr. Sal. 15, 7. vergleichen. Und weiter möchte Jemand einwenden, daß כֵּן nicht sowohl in der oben angenommenen Bedeutung „festgegründet", als vielmehr in moralischer Uebertragung = rectus vorzukommen pflege. Allein wie statthaft es in der That ist, an unserer Stelle כֵּן in angegebener Weise zu deuten, ersieht man aus dem Etymon selbst und überzeugender noch aus dem völlig analogen Gebrauch des nächstverwandten נָכוֹן in den parallelen Stellen 2 Sam. 7, 26., 1 Kön. 2, 45. 46. Endlich für עִם־אֵל = iuvante deo wird man allerdings keinen Beweis verlangen.

Indem wir auf diese Gründe hin in der Auffassung von כִּי בֵיתִי עִם־אֵל mit Crusius übereinstimmen, theilen wir doch keineswegs dessen Ansicht über das Verhältniß unseres Spruches zum vorigen. Crusius übersetzt nämlich: annon igitur firma domus mea cum deo, und fügt erläuternd die Paraphrase hinzu: annon, quoniam deus est pro me et talia mihi promisit, satis tuta est domus mea, ut iam plenissima fiducia animum efflare possim.

Man sieht, nach dieser Auffassung hat David aus der eben empfangenen Verheißung die Zuversicht festen Bestandes für sein Haus abgeleitet und mit כִּי בְרִית וגו ebendieselbe Verheißung ausdrücklich noch einmal als den Grund seiner Zuversicht resumirt. Freilich macht jenes כִּי im Anfang des fünften Verses von vornherein auf den unbefangenen Leser den Eindruck, daß jetzt nicht ein im Vorigen begründeter, sondern vielmehr ein das Vorige begründender Gedanke folgen werde. Wir dürfen aber hieraus kein förmliches Argument entnehmen; denn wir haben keine Mittel, die Meinung, als könnte כִּי für an gelten, zwingend zu widerlegen, und selbst auch dann hätte Crusius, ohne seinen Contert wesentlich zu ändern, mit jenem כִּי sich auf die gesicherte Bedeutung „fürwahr" zurückziehen können. Der angreifbarste Punct seiner Position ist vielmehr in dem nachweislichen Mißverständniß der Worte בְּרִית עוֹלָם שָׂם לִי עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה. Diese Worte geben sich zu deutlich als eine Erinnerung an 2 Sam. 7. zu erkennen und enthalten zu wenig charakteristischen Anklang an die eben vorausgegangene Weissagung, als daß wir sie dieser letzteren zum Wechselausdruck substituirt denken dürften. Schon das Wort בְּרִית führt, wenn auch nicht unausweichlich, so doch gewiß weit leichter und früher auf die Vorstellung einer auf Wechselseitigkeit, wie bei 2 Sam. 7., gegründeten Sanction, als einer von keinem Bund und keinen Bedingungen begleiteten Verheißung; am sichersten aber weisen die Attribute עֲרוּכָה בַכֹּל וּשְׁמֻרָה, und namentlich das erstere, auf einen solchen Zusammenhang hin, wo von einem eigentlichen und zwar ins Einzelne gehenden und den hauptsächlichsten Eventualitäten vorsehenden בְּרִית die Rede war, und könnten kaum treffender gewählt seyn, um uns von der Vorstellung eines in gleichsam hieroglyphische Kürze gefaßten Gottesspruches, wie unser Contert ihn darbietet, geflissentlich abzulenken. Oder wollte man es etwa anders wenden und sagen, es habe David mit כִּי בְרִית וגו nicht sowohl das Vorhergehende

resumiren, als seinen Glauben an die göttliche Verheißung bekunden und aussprechen wollen, daß der soeben gestiftete בְּרִית von Gott getreulich werde eingehalten und erfüllt werden, so übersieht man, daß עֲרוּכָה בַכֹּל nicht ein ethischer, sondern ein rechtsförmiger, auf exacteste Punctation der Bundesschließung deutender Ausdruck ist, und daß auch שָׁמֻרָה in solchem solidarischen Verband mit עֲרוּכָה בַכֹּל nicht von bewahrender Treue, sondern von verwahrender Sicherstellung des Bundes handelt, zu geschweigen, daß die passive Participialform jene futuristische Beziehung zwar nicht unmöglich macht, aber doch gewiß nicht eben nahelegt oder begünstigt.

Ist solchergestalt, nach Maßgabe von כִּי בְרִית וגו׳, die Begründung für כִּי בֵיתִי aus 2 Sam. 7. entnommen, so lassen die beiden ersten Glieder des fünften Verses sich in den einfacheren Satz zusammenziehen: „mein Haus ist kraft des von Gott durch Nathan mit mir errichteten Bundes festgegründet." Prüfen wir nun das Verhältniß dieses Gedankens zu der eben erst im dritten und vierten Vers vorausgegangenen göttlichen Verheißung, so ist er, weit entfernt, eine Folgerung aus derselben zu enthalten, offenbar vielmehr ein Zurückgehen auf den tieferen und früheren Grund dieser letzten Verheißung selbst, und nicht wird diese Verheißung zunächst als Grund einer festen Zuversicht aufgefaßt, sondern umgekehrt wird dieser Verheißung eine anderwärts begründete Zuversicht zur Stütze gegeben. Dem Momente der unmittelbaren Begeisterung, des Aussprechens der durch Ohr und Auge erfaßten göttlichen Offenbarung, folgt nun mit V. 5. die nachsinnende Reflexion, welche bemüht ist, den großen Inhalt, den die Seele soeben empfangen, zurechtzulegen und von dem Erstaunen über die Fülle dargebotener Segnung durch Erinnerung dessen, was ihr zur Bestätigung dient, sich zu erholen. Dieser psychologische Vorgang, so naturwahr an sich selbst und durch das ganze Leben hin so vielfältig wiederkehrend, kann vollends am wenigsten befremden unter den Anfechtungen einer Sterbe-

stunde. Angesichts der hereinbrechenden Todesnacht, welche zumal dem alttestamentlichen Gemüthe so düster und unabsehlich sich vorlagern konnte, war die plötzliche Vision eines jenseits der Nacht anbrechenden Morgens ein zu rapider Uebergang, als daß die Seele nicht hätte darnach ringen sollen, es in Glauben zu fassen und den je stärksten Eindruck früherer analoger Erfahrung zu Bürgschaft und Bekräftigung des Gegenwärtigen aufzubieten. So erhebt sich David durch Erinnerung jener ersten grundlegenden Bundesstiftung, deren Gott ihn einst gewürdigt, zum Glauben und Begreifen dieses endlichen herrlichen Sieges, den jetzt sein entzücktes Auge hat schauen dürfen; und wie neben das Moment dieses triumphirenden Sieges in der göttlichen Verheißung sich das Moment der wachsthümlichen Vollendung und zielfesten Ausgestaltung des messianischen Lebensprincips gestellt hat, so hinwiederum hat zum Begreifen jenes Sieges in David's Erwägung sich das Begreifen dieser Vollbereitung mit den Worten חֵפֶץ־וְכָל יִשְׁעִי־כָל כִּי יַצְמִיחַ לֹא־כִי, die wir nachher noch specieller erörtern werden, hinzugesellt.

Diesem Context nun entspricht offenbar im geradesten Wege die den fünften Vers beginnende Partikel כִּי, welche von vornherein die Präsumtion für sich hat, daß sie einen begründenden Gedanken werde einführen wollen. Es dient dieses כִּי, wie in unzähligen Fällen, dem Ansatz einer auf Erklärung sinnenden Reflexion, und man darf nur jenen, die Deutung alttestamentlicher Stücke so oftmals erschwerenden Wahn, als müsse Spruch auf Spruch gleichsam in einem Athem genommen werden, bei Seite stellen und für eine kurze Pause stillen Sinnens dem Sprechenden Raum verstatten, um auch hier zwischen V. 4. und V. 5. den feinen Uebergang der Ideen zu verstehen. Die stille Vermittelung liegt im gelingenden Versuch der Seele, sich in das Gefühl der Berechtigung zum Glauben an das vorgehaltene Gut zu fassen und zu sammeln. Selbst wenn V. 4.

die unmittelbare Fortsetzung von V. 3b. wäre und als direct angeführtes Wort Gottes zu gelten hätte, würde jener Uebergang mit כִּי zum fünften Verse noch nicht unmöglich gewesen seyn; aber erleichtert ist uns derselbe, wie wir schon früher anzudeuten Gelegenheit hatten, durch unsere Ablösung des vierten Verses von dem dritten, indem nun der fünfte an einen bereits mit David's eigenen Worten gesprochenen Satz sich anschließt, und indem die betrachtende Situation, in welcher wir David bei V. 4. erblicken, mit der reflectirenden des fünften Verses sich näher und gleichartiger berührt, als der strenger isolirte Moment jener stärksten theopneustischen Ueberwältigung, wo auf David's Zunge der unmittelbare Wortlaut des göttlichen Spruches selbst gelegt war.

Ganz das nämliche כִּי, durch welches wir in den fünften Vers uns haben einführen lassen, bringt im Eingang des dritten Gliedes: כִּי־כָל־יְשֻׁעִי וגו, sich wieder in Erinnerung, damit wir nicht verfehlen, die Frage des dritten Glieds im Parallelismus mit der des ersten und in gleichem Verhältniß wie diese zu den vorausgegangenen Sprüchen aufzufassen. Ueberdieß ist zu beachten, daß an der begründenden Kraft des zweiten Gliedes (כִּי בְרִית וגו) das dritte nicht minder als das erste einen wesentlichen, wenn auch grammatisch nicht speciell bezeichneten, Antheil hat. Auf jenem בְּרִית עוֹלָם beruht beides, sowohl die Unüberwindlichkeit des davidischen Hauses, als seine Anwartschaft auf die ganze Heilsvollendung; und diese schon in der Bundesstiftung liegende Bürgschaft voller Heilsentfaltung ist es, welche David sofort mit כִּי כָל־יְשֻׁעִי וְכָל־חֵפֶץ כִּי־לֹא יַצְמִיחַ sich vergegenwärtigt, um das große, dießmal unverhüllter als je an ihn ergangene Wort von der schlüßlichen, in der Person des Messias gipfelnden Bestimmung seines Hauses zu erfassen. Wir dürfen, um diese verschiedenen Bezüglichkeiten des dritten Gliedes uns zu veranschaulichen, nur den ganzen fünften Vers auf folgende bequemere Formel bringen:

„— — denn ist nicht mein Haus durch die göttliche Bundesstiftung festgegründet und wird nicht ebendeßhalb das Ganze meines Heils … emporwachsen?“ In unserem „und“, welches dem כִּי vor כָּל־יִשְׁעִי entspricht, wird offenbar das „denn“, mithin die Begründung des Vorausgegangenen wieder aufgenommen und weiter fortgeführt, und mit unserem „ebendeßhalb“ können wir das Folgeverhältniß von כִּי בְרִית וגו׳ zu כָּל־יִשְׁעִי וגו׳ kennzeichnen. Ueber die Gestaltung aber des dritten Gliedes innerhalb seiner selbst haben wir bereits früher uns zu verständigen Anlaß gefunden.

Nach diesen Erörterungen des grammatischen und logischen Zusammenhangs bleibt uns noch, um den fünften Vers zum Abschluß zu bringen, die Aufgabe übrig, die Bedeutung von כָּל־יִשְׁעִי וְכָל־חֵפֶץ und von יצמיח genauer zu bestimmen. Man wird es aus unserer gelegentlichen Uebersetzung von כָּל־יִשְׁעִי וְכָל־חֵפֶץ, wozu wir oben mehrmals veranlaßt waren, bereits entnommen haben, daß wir nicht geneigt sind, das Suffix von יִשְׁעִי auch bei חֵפֶץ hinzuzudenken. Nicht als hätten wir hiergegen ein grammatisches — durch das bekannte עֲזִי וְזִמְרָת יָהּ leicht zu zerstreuendes — Bedenken, sondern weil חֵפֶץ das Gleichgewicht und die Ebenbürtigkeit mit יִשְׁעִי nur dann kräftig genug behauptet, wenn es auf Gott bezogen und vom göttlichen Willen und Rathschluß verstanden wird. Man darf den Ausdruck ישעי nur analysiren, um inne zu werden, daß hier das Suffix eine ungleich fernere Beziehung zum Hauptwort hat, als es in חֶפְצִי haben würde; denn יִשְׁעִי führt sich zurück auf einen von Gott ausgehenden und mir nur zu Gute kommenden, חֶפְצִי dagegen auf einen von mir selbst ausgehenden Willen. Anstatt also durch Ergänzung desselben Suffixes eine Gleichartigkeit zwischen חֵפֶץ und יִשְׁעִי herzustellen, würde man vielmehr den solidarischen Verband beider Worte, welchen sie unverkennbar an diesem Orte haben sollen, gründlich schwächen und an der vollen Kraft, mit welcher die vereinigten Synonyma den göttlichen Heilsrathschluß

bezeichnen, nicht geringen Abbruch verursachen. Vom göttlichen Heilsrathschluß will David sagen, daß er, weil einmal als Princip in den Schooß des davidischen Hauses niedergelegt durch die göttliche Bundesstiftung, auch nicht anders kann, als zu ganzer Entfaltung, zur Auswirkung aller seiner Momente, zur schlüßlichen Offenbarung seines innersten Geheimnisses vollendet werden. Man sieht, es liegt auf dem zweimal wiederholten כל für den ganzen Contert ein wesentlicher Nachdruck: aus dem hier zu Grunde liegenden Schluß vom lebendigen Princip auf die Gewißheit des Zieles begreift David die Zukunft des ihm vor die Seele gerufenen מוֹשֵׁל בָּאָדָם צַדִּיק מוֹשֵׁל יִרְאַת אֱלֹהִים, begreift er das seinen Augen enthüllte Bild des in jener Zukunft aufsprossenden Segens.

Dieser Zusammenschluß des fünften Verses an seinem Ende mit dem vierten, welchen ins Licht zu stellen, er bestimmt war, kennzeichnet sich treffend in der Wiederaufnahme desselben Bildes, in welches dort die Verheißung bedeutsam auslief. Die Symmetrie der Gedanken selbst rückt es uns unter Augen, daß יַצְמִיחַ mit הַשֶּׂא מֵאֶרֶץ aus gleichem Gesichtspunct messianischer Symbolik betrachtet seyn will. Und hier ist nun auch der Ort, geltend zu machen, was wir oben gegenüber den Rabbinen und der berlenburger Bibel noch zurückbehielten, daß es gegen die Geziemlichkeit, ja daß es eine Verletzung des gefeyten Sprachkreises der Prophetik wäre, im unmittelbaren Zusammenhang einer messianischen Stelle צמח für etwas Anderes als für das solenne Emblem der Erscheinung des Messias oder des mit ihm sich offenbarenden neuen Lebens zu nehmen. Wir stehen sogar nicht an, unseren Abschnitt für die erste Fundstätte und maßgebende Grundstelle dieses solennen, später in Jes. 4, 2. 43, 19. 44, 4. 45, 8. 58, 8. 61, 11., Jerem. 23, 5. 33, 15., Sach. 3, 8. 6, 12. wiederkehrenden Gebrauchs von צמח zu erklären. Ganz untergeordnet ist hierbei die Frage, ob יַצְמִיחַ intransitiv (nach Analogie von יִפְרַח Hi. 14, 9.)

zu verstehen, oder causativ auf das Subject אֵל zurückzuführen sey. Wir entscheiden uns für letzteres, schon wegen der vermehrten Leichtigkeit, womit deßfalls חָפֵץ auf Gott kann bezogen werden, und es war lediglich der Kürze wegen, daß wir oben zuweilen bei compendiarischer Anführung uns erlaubt haben, יַצְמִיתֵם ungenau im intransitiven Sinn zu übersetzen.

Unter den verschiedenen Wendungen, welche man wagen konnte, um mit dem Schluß des fünften Verses zurechtzukommen, haben wir bisher noch nicht den Versuch der LXX. erwähnt, die Worte כִּי לֹא יַצְמִיתֵם mit dem folgenden בְּלִיַּעַל zusammenzunehmen und zu übersetzen: *ὅτι οὐ μὴ βλαστήσῃ ὁ παράνομος*. Wir würden diese wahrscheinlich auf einer Variante וּבְלִיַּעַל statt בְּלִיַּעַל beruhende Version auch jetzt nicht namhaft machen, wenn nicht wirklich selbst bei Festhaltung der masorethischen Lesart jene Verbindung von כִּי־לֹא יַצְמִיתֵם mit dem Subject des sechsten Verses zur Noth vollziehbar wäre. Denn man dürfte nur Stellen wie Hi. 12, 4. 35, 14. 36, 30., Jes. 8, 21., vgl. 22., wo ein im nächsten Satz erst folgendes Nomen durch ein Pronomen anticipirt erscheint, vergleichen, um etwa auch eine Anticipation des Subjects בְּלִיַּעַל in יַצְמִיתֵם für möglich zu halten. Ein solcher Uebergang nun vom fünften zum sechsten Verse würde freilich, außer seinen sonstigen Mißlichkeiten, den drastischen Gegensatz, womit in der That das in den letzten Versen vorgeführte Bild sich dem bisher betrachteten entgegenstellt, empfindlich stören. Andererseits ist aber auch Jarchi zu weit gegangen, indem er den letzten Versen in der Anordnung und Hauptabsicht des ganzen Abschnittes ein solches Uebergewicht beilegt, daß er (zu Kohel. 1, 1.) in denselben das eigentliche Motiv der nach seiner Behauptung auf strafende Rede deutenden Ueberschrift דִּבְרֵי דָוִד zu erkennen glaubt. Das Wahre ist vielmehr, daß V. 6. und 7. die Seite des Gerichts nur deßhalb so stark zur Darstellung bringen, um die Lichtseite des Heils desto

eindrucksvoller in ihrer triumphirenden Herrlichkeit zu zeigen.

Da die beiden letzten Verse bei jedem Ausleger, welche Richtung auch immer er verfolge, mit den früheren Versen unter völlig gleichen Grad der prophetischen Perspective zu liegen kommen müssen, so ist unser bisher gewonnenes Resultat bereits für unsere Grundanschauung von V. 6. und 7. maßgebend. Haben wir kein Hinderniß gefunden, die fernsten Stadien messianischer Heilsoffenbarung in der Verheißung des dritten und vierten Verses einbegriffen zu denken, so können wir auch nicht anders, als in den Horizont des sechsten und siebenten Verses die fernsten Stadien der Gerichtsoffenbarung miteingeschlossen zu erblicken. Wir glauben indeß für die Richtigkeit unseres Gesichtspunctes auch aus der genaueren Worterklärung selbst eine Bestätigung zu gewinnen. Nicht als wollten wir der nahegelegten Versuchung Raum geben, לֹא בְיָד, unterstützt von Hi. 34, 20. und Sach. 4, 6. mit Dan. 2, 34. zu combiniren oder בַּשָּׁבֶת (mit Jarchi) geradezu vom Sitzen zu Gericht zu verstehen, wiewohl wir uns auch nicht getrauen möchten, die Vertragsamkeit solcher „R'masim" mit dem nächsten Wortverstand schlechthin in Abrede zu stellen. Was wir aber ernstlich geltend machen zu dürfen glauben, ist dieß, daß das Gleichniß die Gottlosen von vornherein in einer solchen Katastrophe ihres Endgeschickes begriffen vorstellt, wo sie bereits außer Stand gesetzt sind, Schaden zu stiften. Denn ein Anderes ist es um die Dornen, so lange sie noch, unter anderen Gewächsen auf dem Felde stehend, sich verbergen und den arglos Nahenden verwunden können, und ein Anderes, wenn sie ausgesondert vor Jedermanns Augen daliegen und, wer sich damit zu befassen hat, mit Leichtigkeit vor Verletzung sich hütet. Dieser letztere Fall ist es, welchen die ganze Beschreibung in unserem Text veranschaulicht. Das Wort מֻנָּד, mag man es nun auf נוּד oder auf נָדַד zurückführen, darf nicht etwa als charakteristisches Epitheton von

Dornen überhaupt, sondern muß schon wegen der entschiedenen verbalen Kraft des Partic. Hophal als Bezeichnung einer besonderen an den Dornen vorgenommenen Handlung gefaßt werden, entweder also „überwundene" oder wohl am besten mit Luther „ausgeworfene" Dornen. Auch weiterhin ist der Scopus der Schilderung nicht die Furchtbarkeit der Dornen, sondern ihr gleichsam entwaffneter Zustand. לֹא בְיָד יִקָּחוּ will nicht sagen, was man nicht kann, sondern was man nicht mag, und יִמָּלֵא בַרְזֶל וְעֵץ חֲנִית will nicht hervorheben, daß man großer Rüstung bedarf, sondern daß man sie überflüssig in Bereitschaft hat; בְּשֶׁבֶת endlich, für welche der verschiedenen Deutungen man sich auch entscheide, meint in der einen oder anderen Weise jedenfalls die ungestörte Ruhe, mit welcher man dem Feuer das Seine zu thun überlassen kann. In Summa: die Dornen sind ausgeworfen: man rafft und schiebt sie mit allerlei Werkzeug ohne Gefahr zuhaufe, man überantwortet sie dem Feuer und kann wohlgeborgen beiwohnen, während die Flammen ihre Beute verzehren.

Ist dieß der Sinn der Beschreibung, so paßt das Gleichniß nicht auf solche Zeiten, wo den Feinden des Reiches Gottes noch zugelassen ist, Anfechtung zu bereiten und Tücke zu üben, sondern es entspricht am treffendsten jener letzten Katastrophe, von welcher Christus selbst in auffallend verwandtem Gleichniß (Matth. 13, 30.) gesagt hat: *καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ δεσμὰς πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά* — —.

Indem wir hiermit unseren Versuch über 2 Sam. 23, 1—7. beschließen, hoffen wir nichts Wesentliches übergangen zu haben, was dazu beitragen konnte, den hochprophetischen Inhalt dieses Abschnitts und zugleich die inneren Gründe, welche denselben als letzten Ausspruch des sterbenden David kennzeichnen, in klares Licht zu stellen. Freilich sind viele der hier behandelten Fragen von so subtiler Natur, daß ihre

Entscheidung nicht immer durch exacte Beweisführung sich erzielen läßt, sondern zu gutem Theile dem individuellen Tacte wird anheimgegeben bleiben müssen. Wenn aber Luther, im Ueberdrang seines unmittelbaren Gefühls von der Messianität der letzten Worte David's, dieselben eigens, wie er selbst im Vorwort seiner Abhandlung sagt, auswählen durfte, um an einem Exempel zu statuiren, daß die messianische Deutung selbst der Grammatik und Masora zum Trotz müsse durchgeführt werden: so würde man es uns dagegen mit Recht als unverantwortliche Anmaßung zurechnen, wenn wir auf das Lob strenger grammatischer Bewährung unserer Ansicht hätten verzichten wollen. Vielmehr war es unser ernstlichstes Anliegen, den Beweis zu liefern, daß die messianische Erklärung an diesem Orte in der That den wahren Schlüssel zur einfachsten Lösung auch der sprachlichen Probleme an die Hand gibt.

2.

Ueber die Lehre von der Heilsordnung.

Ein kritisch-dogmatischer Versuch

vom

Diakonus **Schröder** in Urach im Königreich Württemberg.

I. Symbolische Lehre.

Obgleich die evangelisch-lutherische Dogmatik erst durch den Pietismus zur Aufstellung einer eigentlichen Heilsordnung, d. h. zu einer systematischen Darlegung derjenigen Momente, durch welche der einzelne Mensch von der göttlichen Gnade zum Heil oder zur Theilnahme am Reich der Gnade sowohl als am Reich der Herrlichkeit geführt wird, veranlaßt wurde, so ist doch der Gedanke einer Heilsordnung an sich nothwendig und namentlich mit dem Protestantismus selbst gegeben. Zwar ist die religiöse Entwickelung der einzelnen Gläubigen verschieden, und man muß

sich davor hüten, etwas, was nur einer speciellen Gnadenführung angehört, zu einem allgemein gültigen Typus zu machen und so auf methodistische Weise dem heiligen Geist eine Ordnung vorschreiben zu wollen, die er nicht einhält. Aber es muß in der religiösen Entwickelung doch auch allgemeine Grundzüge geben, die sich überall gleich bleiben, weil sie im Wesen sowohl der erlösenden Gnade, als des zu erlösenden sündigen Menschen liegen, und so gewiß die evangelische Kirche in ihrer Lehre von der Rechtfertigung einen andern Heilsweg aufstellt, als die katholische Kirche, so gewiß muß sie auch eine andere Heilsordnung lehren. Deßhalb sind die Keime der Lehre von der Heilsordnung schon in den symbolischen Büchern enthalten.

Diejenige Stelle derselben, welche am meisten dem sich nähert, was man später Heilsordnung genannt hat, ist bekanntlich die Erklärung des kleinen luther'schen Katechismus vom dritten Hauptartikel: „der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten." Hier beschreibt Luther zuerst die vorbereitende Wirksamkeit des heiligen Geistes, die Berufung, dann diejenige, durch welche das eigentliche Heil mitgetheilt wird, und zwar nach zwei Seiten, nach ihrem Einfluß auf den Verstand als Erleuchtung, nach ihrem Einfluß auf den Willen als Heiligung, endlich die Fortsetzung dieser Wirksamkeit auch an denjenigen, welche schon erleuchtet und geheiligt worden sind, als Erhaltung im rechten Glauben und, wie man wohl hinzusetzen darf, in der durch den Glauben gewirkten Heiligung. Einige Schwierigkeit macht der Beisatz „im rechten Glauben". Ist dieser Beisatz so zu verstehen, daß die Entstehung des Glaubens zur Erleuchtung gehört und nur die Voraussetzung der Heiligung bildet, oder gehört die Entstehung des Glaubens bereits zur Heiligung, indem die Heiligung schon dadurch geschieht, daß der Mensch zum Glauben gelangt? Es ist wohl keine von beiden Beziehungen für sich

allein richtig; der Beisatz hat etwas Schwankendes. Weil Luther einmal zwischen Erleuchtung des Verstandes und Heiligung des Willens unterscheidet, so kann er die Entstehung des Glaubens weder zu der einen, noch zu der andern rechnen, denn sie gehört gleicherweise zu beiden, weil der Glaube, wie die Apologie der augsburgischen Confession S. 125. sagt, nicht bloß notitia in intellectu ist, sondern auch fiducia in voluntate. So redet nun Luther nur im ersten negativen Satz deutlich von der Entstehung des Glaubens: „ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft, noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann"; im zweiten positiven Satz dagegen schiebt er den Glauben auf eine geschickte Weise zwischen die Erleuchtung und die Heiligung ein, so daß er eine zwischen beiden schwebende, aber auch beide mit einander vermittelnde Stellung einnimmt. In Beziehung auf die ganze symbolische Stelle ist wohl zu merken, daß der Katechismus nicht die Entwickelung des Gnadenstandes, sondern das Werk des heiligen Geistes beschreiben will, daß also die Gnadenwirkungen, von welchen er redet, nicht zunächst im passiven, sondern im activen Sinne zu nehmen sind, als die operationes des heiligen Geistes, nicht aber als ihre effectus im Herzen des Menschen. Darum gibt der Katechismus die Heilsordnung nur unvollständig, es fehlen wesentliche Momente derselben, die nur mit Zwang an die Bestimmungen des Katechismus angeknüpft werden können. Vor Allem fehlt die Rechtfertigung und muß fehlen, denn der Mensch gelangt zwar vermittelst der Gnadenwirkung des heiligen Geistes zur Rechtfertigung, sie selbst aber ist keine Thätigkeit des heiligen Geistes. Auch die Bekehrung läßt sich nicht in die Bestimmungen des Katechismus einfügen. Von dem einen Bestandtheil derselben, dem Glauben, ist schon oben die Rede gewesen, der andere Bestandtheil, die Reue, ist gar nicht berührt. Hätte Luther die Bekehrung beschreiben wollen, so hätte er einen andern Gegensatz in der

Wirksamkeit des heiligen Geistes, als den zwischen Erleuchtung und Heiligung, hervorheben müssen, nämlich den zwischen dem Straf- und Trostamt desselben, der subjectiv zum Gegensatz zwischen Reue und Glauben führt. Aber die alten Katechismen und die symbolischen Schriften überhaupt behandeln die Lehre von der Bekehrung lieber im Zusammenhang mit der Lehre von den Sacramenten, wozu sie nicht nur durch die katholische Auffassung der poenitentia als eines Sacraments veranlaßt sind, sondern auch durch die innere Beziehung der Bekehrung zu Taufe und Abendmahl, indem die Bekehrung ebenso sehr auf die Taufe folgen, wie dem Abendmahl zur Vorbereitung auf dasselbe vorangehen soll; vergleiche besonders die schöne Stelle im großen Katechismus am Schluß der Lehre von der Taufe: „Und hie siehest du, daß die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutung begreift, auch das dritte Sacrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nichts anders ist, denn die Taufe. Denn was heißet Buße anders, denn den alten Menschen mit Ernst angreifen und in ein neues Leben treten? Darum, wenn du in der Buße lebest, so gehest du in der Taufe, welche solch neues Leben nicht allein deutet, sondern auch wirket, anhebt und treibet, denn darin wird gegeben Gnade, Geist und Kraft, den alten Menschen zu unterdrücken, daß der neue herfür komme und stark werde."

Ueber die Heilsordnung selbst enthält der große Katechismus nichts Genaueres als der kleine, dagegen hat er das Eigenthümliche, daß hier der ganze dritte Hauptartikel als Heilsordnung gefaßt ist, indem Luther sagt: „Gleichwie der Sohn die Herrschaft überkömmt, dadurch er uns gewinnet, durch seine Geburt, Sterben und Auferstehn, also richtet der heilige Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, d. i. durch die Gemeine der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünde, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben."

Gehen wir zu den übrigen symbolischen Büchern, namentlich zur augsburgischen Confession und ihrer Apologie über, so sind es die Artikel de iustificatione und de poenitentia, letzterer in Verbindung mit dem Artikel der formula concordiae de lege et evangelio, woraus die Grundzüge der Lehre von der Heilsordnung gewonnen werden können. Denn der Artikel der form. conc. de libero arbitrio handelt zwar von der Bekehrung, geht aber, was die Heilsordnung betrifft, nur auf den Unterschied zwischen dem äußerlichen Anhören des göttlichen Wortes, das einigermaßen in der Gewalt des Menschen ist, und der Gnadenwirkung des heiligen Geistes ausdrücklich ein, S. 671., andere Unterschiede in der Heilsordnung dagegen werden nur beiläufig erwähnt, z. B. S. 670: „visum est Deo per hoc medium .... homines ad aeternam salutem vocare, ad se trahere, convertere, regenerare et sanctificare."

Gerechtfertigt wird der Mensch durch den Glauben und nicht durch die Werke, weil 1) die Werke, welche der Mensch aus eigener Kraft thut, nur eine iustitia rationis, eine bloß äußerliche und bürgerliche Gerechtigkeit, zur Folge haben, und auch diejenigen Werke, welche der Mensch in der Kraft Christi verrichtet, unrein und unvollkommen sind, weil 2) die Vergebung der Sünden, auf welcher bei einem Sünder alle Rechtfertigung beruht, eine res promissa propter Christum ist, und die promissio nur durch den Glauben empfangen werden kann. Daraus folgt für die Heilsordnung, daß der Glaube den guten Werken, die Rechtfertigung der Heiligung vorangehen muß, daß aber die Heiligung sogleich mit der Rechtfertigung beginnt. Ich unterlasse es, näher hierauf einzugehen, dagegen will ich zwei Stellen zum Beweise dafür anführen, daß es dem Protestantismus nicht zuwider ist, wenn man auch umgekehrt die guten Werke dem Glauben vorangehen läßt und sie nicht bloß als Zeugnisse des Glaubens, sondern zugleich als Stärkungs- und Erweckungsmittel desselben faßt. Die Apologie

der augsburgiſchen Confeſſion ſagt im dritten Artikel de dilectione et impletione legis p. 116: „Christus saepe annectit promissionem remissionis peccatorum bonis operibus, non quod velit bona opera propitiationem esse, sequuntur enim reconciliationem, sed propter duas causas: altera est, quia necessario sequi debent boni fructus; monet igitur hypocrisin et fictam poenitentiam esse, si non sequantur boni fructus. Altera causa est, quia nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet. Ut igitur baptismus, ut coena domini sunt signa, quae subinde admonent, erigunt et confirmant pavidas mentes, ut credant firmius, remitti peccata: ita scripta et picta est eadem promissio in bonis operibus, ut haec opera admoneant nos, ut firmius credamus. Et qui non benefaciunt, non excitant se ad credendum, sed contemnunt promissiones illas; sed pii amplectuntur eas et gaudent habere signa et testimonia tantae promissionis. Ideo exercent se in illis signis et testimoniis. Sicut igitur coena domini non iustificat ex opere operato, sine fide, ita eleemosynae non iustificant sine fide, ex opere operato." Damit ſtimmt der große Katechismus vollſtändig überein, welcher bei der Erklärung des Zuſatzes der fünften Bitte „wie wir vergeben unſeren Schuldigern" die menſchliche Vergebung als ein Zeichen der göttlichen Vergebung faßt und dann fortfährt: „Wie viel die Taufe und Sacrament, äußerlich zum Zeichen geſtellet, ſchaffen, ſo viel vermag auch dieß Zeichen, unſer Gewiſſen zu ſtärken und fröhlich zu machen, und iſt für andern eben darum geſtellet, daß wir's alle Stunden könnten brauchen und üben, als das wir allezeit bei uns haben." Was kann Größeres von den Werken geſagt werden, als wenn ihnen dieſelbe Bedeutung für den Glauben und ſomit für die Rechtfertigung zugeſchrieben wird, wie den Sacramenten? Man darf wohl

auch die Stärkung des Glaubens durch die Werke im Sinne jener Stellen nicht auf die bereits Gerechtfertigten beschränken, sondern auch die noch nicht Gerechtfertigten werden, wenn sie gute Werke mit redlichem Streben, also aus einem beginnenden Glauben heraus, thun, dadurch so gefördert in ihrer ganzen sittlich-religiösen Entwickelung, daß sie, wenn die rechte Zeit kommt, zu dem eigentlich rechtfertigenden Glauben gelangen. Ist nicht namentlich die contritio ein solches dem Glauben vorangehendes Werk? Durch diese Fassung des Verhältnisses zwischen Glaube und Werken wird Paulus und Jakobus mit einander vereinigt, und es müßten, sollte man meinen, auch die Katholiken damit zufrieden seyn, da doch auch sie die Rechtfertigung auf die Versöhnung gründen und als eine Zueignung des Verdienstes Christi fassen; aber freilich wollen sie den Trost der Rechtfertigung nicht bloß von den Werken überhaupt, sondern von bestimmten, in der Kirche geschehenden oder dem Einzelnen vom Priester auferlegten Werken abhängig machen, und scheuen den rechtfertigenden Glauben nicht, wie sie sagen, um seines verderblichen Einflusses auf die Sitten willen, sondern wegen der freien Stellung, welche in Folge desselben der Einzelne zur Kirche einnimmt. Ueber den Artikel von der Rechtfertigung könnte eine Vereinigung geschehen, wenn nicht der Artikel von der Kirche entgegenstände. Der protestantische Lehrbegriff seinerseits wird durch die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Glauben und Werken nicht alterirt. Denn mögen die guten Werke dem Glauben vorangehen oder nachfolgen, sie haben nur mittelbare Bedeutung für die Rechtfertigung, indem sie zur Erlangung oder Festhaltung des rechtfertigenden Glaubens mitwirken, aber im Act der Rechtfertigung selbst kommen sie nicht in Betracht; denn die Rechtfertigung geschieht um keiner menschlichen Tugend, sondern allein um des Verdienstes Christi willen, welches der Glaube sich zueignet. Und auf diese Fernhaltung der Werke vom Act der Rechtfertigung kommt

nach der form. conc. Alles an, s. S. 687: „Diligentissime observandum est, si modo articulum de iustificatione sincere retinere velimus, ne ea, quae fidem praecedunt et quae eam sequuntur, articulo huic, tanquam ad iustificationem necessaria et ad eam pertinentia, admisceantur aut inserantur. Non enim unum idemque est de conversione hominis et de iustificatione eius agere. Non omnia illa, quae ad veram conversionem requiruntur, etiam ad iustificationem pertinent. Ad iustificationem enim tantum haec requiruntur atque necessaria sunt: gratia Dei, meritum Christi et fides, quae haec ipsa Dei beneficia in promissione evangelii amplectitur." Auch behält die Rechtfertigung doch ihre Stelle vor der Heiligung; denn weil die guten Werke nur um Christi willen Gott gefallen, so sind sie nur so weit gut, als sie aus dem Glauben kommen, und durch den declaratorischen Act der Rechtfertigung, wenn er auch nicht sogleich ins Bewußtseyn fällt, und die damit verbundene Mittheilung des heiligen Geistes wird das Leben in zwei Abschnitte geschieden, von denen der eine ein Leben unter dem Gesetz, der andere ein Leben unter der Gnade ist.

Der Artikel de poenitentia ist eine nicht minder ergiebige Quelle für die symbolische Lehre von der Heilsordnung. Hier wird durch die Unterscheidung zwischen contritio und fides am meisten auf die Entwickelung des religiösen Lebens eingegangen, und wenn man als dritten Bestandtheil der Buße den neuen Gehorsam hinzunimmt, wie die Apologie S. 165. sagt: „Si quis volet addere tertiam partem, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est, mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur": so hat man hier die ganze Heilsordnung beisammen. Die scheinbare Anomalie, daß die Rechtfertigung die Folge der Bekehrung ist, und doch nur ein Theil der Bekehrung, nämlich der Glaube, als causa instrumentalis der Rechtfertigung in Betracht kommt, ist im Vorigen

erklärt. Die form. conc. schließt auch die contritio bestimmt von der Rechtfertigung aus, S. 689: „Neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus." Aus der Apologie erinnere ich mich keiner Stelle, worin ausdrücklich von dem Verhältniß der contritio zur Rechtfertigung die Rede wäre, aber die ganze Lehre von der poenitentia, und besonders der Gegensatz der zwei Momente derselben, des negativen und des positiven, der contritio und der fides, der mortificatio und der vivificatio, ist hier gewiß mit unübertrefflicher Klarheit ausgeführt.

Calvin unterscheidet in seiner institutio lib. III. cap. 3. die fides von der poenitentia, läßt die fides vorangehen und auf diese die poenitentia mit ihren zwei Bestandtheilen, der mortificatio und der vivificatio, folgen. Die poenitentia ist nach ihm (l. l. sect. 5.) vera ad Deum vitae nostrae conversio, a sincero serioque Dei timore profecta, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constat. Der calvinische Lehrbegriff unterscheidet sich also von dem lutherischen 1) durch einen andern Sprachgebrauch, 2) durch die Voranstellung der fides vor die poenitentia, 3) durch eine andere Fassung des Begriffs der poenitentia mit ihren Bestandtheilen, der mortificatio und vivificatio. Was den Sprachgebrauch betrifft, so ist es allerdings richtig, daß in mehreren Stellen des neuen Testaments, z. B. Apostelg. 20, 21., welche Calvin anführt, Buße und Glaube neben einander genannt, also von einander unterschieden werden, und die Concordienformel hat in ihrem Abschnitt de lege et evangelio ebenfalls den engern Begriff von poenitentia im Unterschied vom Glauben. Allein Calvin gibt selbst zu, „sub poenitentiae nomine totam ad Deum conversionem comprehendi, cuius pars non postrema fides

est." Es ist eben zu unterscheiden zwischen poenitentia im engern und im weitern Sinne, je nachdem bloß die contritio oder auch der Glaube dazu gehört, und dieses Schwanken im Sprachgebrauch hat darin seine gute Berechtigung, daß die Buße ohne den Glauben gar keine Buße zum Leben ist, also der Glaube zum Begriff der Buße selbst gehört. Wenn aber Calvin die Buße auf den Glauben folgen läßt, so scheint mir dieß sehr unpsychologisch zu seyn. Zwar besteht zwischen der fides und der contritio eine Wechselwirkung, ohne Glauben kann die contritio keine herzliche Reue seyn und besonders nicht zur Tödtung des Fleisches führen; nur das Zusammenwirken der fides und contritio bewirkt sowohl die mortificatio als die vivificatio. Aber darum kann und muß dem Glauben doch ein durch die Erkenntniß des Gesetzes bewirkter Schrecken über die Sünde vorausgehen. Der Glaube an die Sündenvergebung dagegen kann gar nicht ohne vorausgegangene Sündenerkenntniß vorhanden seyn. Im katholischen Systeme hat der Glaube folgerichtig seine Stelle vor der Buße, wie Melanchthon sagt in der Apologie, S. 172: „Adversarii cum de fide loquuntur et dicunt eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem, non hanc, quae iustificat, sed quae in genere credit Deum esse, poenas propositas esse impiis etc. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus.... Haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam." Bei Calvin ist es jedoch keine Abschwächung, sondern eine Ueberspannung des evangelischen Begriffs vom Glauben, was ihn veranlaßt, den Glauben der poenitentia voranzustellen: der Glaube soll nicht durch die Buße bedingt seyn, sondern dieselbe bedingen; es wurde aber vorhin gezeigt, daß es sich mit dem evangelischen Lehrbegriff wohl verträgt, den Glauben als durch vorausgehende Werke bedingt zu fassen. Der dritte Differenzpunct hängt mit dem

zweiten eng zusammen. Nach der Apologie geschieht die vivificatio durch den Trost des Evangeliums, ist also mit dem Glauben selbst gegeben, Calvin dagegen faßt die mortificatio und vivificatio als im thätigen Leben bestehend: die mortificatio ist ihm die durch die Gemeinschaft des Todes Christi geschehende Kreuzigung des alten Menschen, und die vivificatio die durch die Gemeinschaft seiner Auferstehung geschehende Auferweckung des neuen Menschen. Die poenitentia fällt ihm mit der regeneratio zusammen, wie er selbst sagt sect. 9: „uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem, cuius non alius est scopus, nisi ut imago Dei, quae per Adae transgressionem foedata et tantum non obliterata fuerat, in nobis reformetur." Er spricht sich sect. 3. selbst über diesen Gegensatz gegen Melanchthon's Lehrweise aus, obwohl er Melanchthon nicht nennt: „Ceterum de poenitentia docti quidam viri, longe etiam ante haec tempora, quum iuxta scripturae regulam simpliciter et sincere loqui vellent, dixerunt constare duabus partibus, mortificatione et vivificatione. Mortificationem interpretantur animae dolorem et terrorem ex agnitione peccati et sensu iudicii Dei conceptum.... Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo contritionem dixerunt. Vivificationem interpretantur consolationem, quae ex fide nascitur.... Ac voces quidem istae, si modo recta constet interpretatio, vim poenitentiae satis commode exprimunt; sed quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia, quasi diceretur hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat." Allein in die oben angegebene Definition der poenitentia nimmt Calvin doch auch das Moment auf, daß die Umkehr aus der Furcht Gottes hervorgehe; sect. 7. führt er dieß näher aus und nennt hier die tri-

stitia, quae secundum Deum est, die causa poenitentiae. Muß man darum nicht auch das Entgegengesetzte, nämlich die consolatio, in den Begriff der poenitentia als ersten Bestandtheil der vivificatio aufnehmen? Ueberhaupt ist Bekehrung oder Buße und Wiedergeburt nicht dasselbe, die Bekehrung ist die menschliche Seite, die Bedingung der Wiedergeburt. Calvin sagt sect. 19., in der Stelle Luk. 24, 47. werde eine doppelte Gnade gepredigt, Buße und Vergebung der Sünden, und diese doppelte Gnade werde durch den Glauben ergriffen, weßhalb auch Calvin zuerst Cap. 3—10. von der poenitentia oder regeneratio, dann von Cap. 11. an von der iustificatio handelt. Allein Buße und Vergebung der Sünden stehen einander nicht gleich als zwei Seiten desselben Vorgangs, sondern „thut Buße" ist das Gebot Christi, und die Vergebung der Sünden ist die damit verbundene Verheißung. Nur sofern die Buße sich fortsetzt in den neuen Gehorsam, also in die Heiligung, wird sie parallel mit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung. Wir gedenken weiter unten, bei Besprechung der Lehre der neuern Theologie, welche ebenfalls Bekehrung und Rechtfertigung, statt Rechtfertigung und Heiligung, in einen Begriff zusammenfaßt, hierauf zurückzukommen.

Wenn so Calvin die Buße aus dem Glauben ableitet und dieselbe, weil er sie mit der regeneratio identificirt, zu sehr in das christliche Leben selbst hereinfallen läßt, so kann die form. concordiae von der entgegengesetzten Einseitigkeit nicht freigesprochen werden, indem sie im Abschnitt de lege et evangelio nur das Gesetz als eine Predigt der Buße (nämlich der Buße im engern Sinn, wie sie selbst S. 711. den weitern und engern Begriff der Buße unterscheidet) gelten läßt. Zwar ist es klar, daß sich die Buße auf die Predigt des Gesetzes gründen muß, indem die Predigt des Evangeliums ohne die Predigt des Gesetzes keine Buße wirken würde, aber darum muß doch auch das Evangelium, und zwar das Evangelium als solches, zur Entste-

hung der contritio mitwirken. Die Concordienformel unterscheidet nämlich, wie zwischen einem weitern und engern Begriff der Buße, so auch zwischen einem weitern und engern Begriff des Evangeliums. Im engern Sinn ist das Evangelium die Predigt von der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden, im weiteren Sinn umfaßt das Evangelium die ganze Lehre Christi und der Apostel. Im letzteren Sinn gibt es die Concordienformel zu, daß auch das Evangelium eine Predigt der Buße sey. Sodann sagt sie, daß auch Christi Leiden und Sterben Gottes Zorn predige, aber es sey dieß doch nicht des Evangelii eigentliche Predigt, sondern Mosis und des Gesetzes Predigt und demnach ein fremdes Werk Christi, dadurch er komme zu seinem eigenen Amt, das sey, Gnade predigen, trösten und lebendig machen, welches eigentlich die Predigt des Evangelii sey. Auch die Bestrafung des Unglaubens rechnet die Concordienformel zur Wirksamkeit des Gesetzes. Allein diese Restrictionen genügen nicht; es ist überhaupt einseitig, die Buße nur aus dem Schrecken entstehen zu lassen, die Predigt von der Gnade und Liebe Gottes selbst erweckt im Sünder das Gefühl der Beschämung und dadurch eine noch tiefere Reue, als die bloße Drohung des Gesetzes. Und wenn man zu der Buße noch den Entschluß rechnet, nicht mehr zu sündigen, wie die Concordienformel selbst thut, S. 711: „poenitentiam agere nihil aliud significat, quam peccata vere agnoscere, serio dolere, a peccatis in posterum abstinere", wie kann man diesen Entschluß nur aus dem Gesetz ableiten? Die Concordienformel befürchtet von der Herleitung der Buße aus dem Evangelium eine Verwandlung des Evangeliums ins Gesetz; allein der Unterschied beider tritt auch in der Art, wie beide zur Buße zusammenwirken, deutlich hervor.

II. Lehre der altprotestantischen Dogmatiker.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung der symbolischen

Lehre dürfte hervorgehen, daß die für die Heilsordnung wichtigsten Begriffe die der Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung sind, daß aber die Ordnung des Heils nicht nur in der Aufeinanderfolge dieser Begriffe, sondern auch in der Entwickelung der einzelnen Begriffe selbst, namentlich der Bekehrung, sich darstellt. Diese drei Begriffe behandelt auch Gerhard, und zwar in ihrer naturgemäßen Aufeinanderfolge, indem er in loc. 16. de poenitentia, loc. 17. de iustificatione per fidem, loc. 18. de bonis operibus handelt. Eine systematische Anordnung findet sich aber bei ihm gemäß der ganzen Anlage seines Werkes noch nicht, vielmehr pflegt er nur im ersten Paragraph jedes locus den Zusammenhang desselben mit dem früheren locus auf ganz einfache, praktische Weise zu erörtern. So sagt er loc. 16. §. 1: „Convenienti ordine doctrinam de lege et evangelio sequitur doctrina de poenitentia, quae est legis et evangelii viva quaedam praxis." Als Grund, warum die Lehre von der Rechtfertigung auf die von der Buße folge, gibt er loc. 17. §. 1. an: „Homini peccatori in seriis conscientiae angoribus constituto proponenda est evangelica de Christi beneficiis promissio. .... Neve carnales homines doctrina de gratuita nostri coram Deo propter Christum iustificatione ad securitatem et concupiscentiarum indulgentiam abutantur, ideo praemittitur locus de poenitentia, absque qua Christi beneficia ac Deo placens iustitia in nobis locum non habent.... Adde, quod verae in Christum fidei, quae poenitentiae pars est facile primaria, nostra coram Deo iustificatio disertis scripturae verbis transscribatur." Den Zusammenhang des loc. 18. mit dem loc. 17. legt er hauptsächlich mit folgenden Worten dar: „Quamvis fide sine operibus iustificemur, ac proinde a foro iustificationis bona opera sint seiungenda, tamen vera illa et viva fides, per quam iustificamur, non est sine operibus, cum beneficia iustifi-

cationis et sanctificationis, regenerationis et renovationis perpetuo ac indissolubili nexu sint coniuncta."

Eine systematische Anordnung in der Lehre von der Heilsordnung begann erst, als man anfing, die verschiedenen Entwickelungsmomente des christlichen Lebens unter einen höheren, allgemeineren Begriff zu subsumiren. Dieß geschah durch Calov und Quenstedt; s. Hase: Hutterus redivivus, §. 111. Ich habe Quenstedt's theologia didactico-polemica und Hollaz' examen theologicum acroamaticum verglichen, was für den Zweck der vorliegenden Abhandlung genügen dürfte. Hollaz ist wohl derjenige Dogmatiker, bei dem die Lehre von der Heilsordnung in ihrer ausgebildetsten Gestalt vorliegt, und der alle einzelnen Momente am meisten auf bestimmte Begriffe gebracht hat. Den Namen Heilsordnung hat jedoch auch Hollaz noch nicht, so daß die Auffindung dieses Namens (wenn wir nach Schmid in seiner Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche die Reihe der altprotestantischen Dogmatiker mit Hollaz abschließen) nicht mehr in die Entwickelung der altprotestantischen Dogmatik hereinfällt. Daß aber Hollaz den Begriff der Heilsordnung in vollem Maße hat, geht aus folgender Stelle hervor, de gratia applicatrice quaestio 2. prob. d: „Gratia applicatrix est ordinata, propterea quod spiritus s. per distinctos actus et gradus sibi ordine succedentes operatur, ut admissum ab homine peccatore primum gratiae gradum sequatur secundus, hunc tertius et sic porro, contra neglecto vel contempto primo gratiae applicatricis gradu non sequatur gradus secundus, reiecto gradu secundo non sequatur tertius, plane ut in scala ad summum gradum non ascenditur, nisi per gradus interiacentes."

Die Lehre von der Heilsordnung kommt bei Quenstedt sowohl als bei Hollaz in der Lehre de principiis salutis vor, und zwar in dem Abschnitt de gratia spiri-

tus s. applicatrice, indem sie die einzelnen actus dieser Gnade darstellen. Quenstedt handelt der Ordnung nach de gratiosa vocatione, de regeneratione, de conversione, de hominis peccatoris coram Deo iustificatione, de poenitentia et confessione, de unione fidelium mystica cum Deo, de renovatione. Hollaz dagegen hat folgende Abschnitte: de gratia vocante, de gratia illuminante sive de illuminatione peccatoris ad ecclesiam vocati, de gratia convertente et conversione peccatoris transitiva, de gratia regenerante, de gratia iustificante et iustificatione peccatoris coram Deo, de gratia inhabitante et de unione iustificatorum mystica cum Deo, de gratia renovante et renovatione hominum iustificatorum, de gratia conservante et perseverantia fidelium, de gratia glorificante et aeterna beatitudine fidelium perseverantium eique opposita damnatione aeterna infidelium. Die einzelnen Definitionen herauszuschreiben, wird nicht nöthig sein, ohnedieß, da dieselben bei Schmid nachgelesen werden können; dagegen habe ich die Ueberschriften mit Absicht vollständig hergesetzt, weil aus denselben hervorgeht, daß Quenstedt sowohl als Hollaz nicht nur die active, sondern auch die passive Gnadenwirkung beschreiben, also eine vollständige Heilsordnung geben wollen. Wenn nun aber beide in der Lehre de mediis salutis noch einmal auf diese Materie zurückkommen, indem sie den mediis a parte Dei noch media a parte hominis entgegenstellen und so de poenitentia, de fide, de bonis operibus — Quenstedt, der die Lehre von der poenitentia schon im Abschnitt de gratia applicatrice gebracht hat, wenigstens de fide et de operibus — handeln, so ist das, wie auch Schmid anerkennt, gewiß ein Fehler in der systematischen Anordnung. Die Momente der Heilsordnung können ohne diese media von Seiten des Menschen nicht entwickelt werden, und an ein Herzubringen dieser Bedingungen aus eigenen Kräften zu denken, liegt ja gerade der

altprotestantischen Dogmatik am fernsten. Für die conversio insbesondere bietet sich zwar sprachlich außer dem activen und passiven Begriff noch ein dritter intransitiver dar, allein Hollaz hebt diesen intransitiven Begriff selbst wieder auf, wenn er de gratia convertente quaest. 1., prob. b. der bekannten Vergleichung mit dem truncus und lapis eine andere, nicht minder deutliche anreiht: „Conversio intransitiva est terminus et effectus conversionis transitivae estque ipsa poenitentia, qua peccator per vires a gratia divina convertente collatas et passive receptas se ipsum convertere dicitur, sicut navis se vertere dicitur non viribus propriis, sed viribus nautarum." Doch wurden die altprotestantischen Dogmatiker wohl nicht bloß durch das Interesse der menschlichen Freiheit, sondern auch durch das Bedürfniß, die protestantischen Hauptdogmen noch besonders, außerhalb der Heilsordnung, zu behandeln, zu jener Anordnung bewogen.

Gehen wir nun zu den einzelnen Begriffen über, so läßt sich gegen die Berufung und ihre Stellung nichts einwenden. Die Berufung nimmt die erste Stelle in der Heilsordnung ein, weil der Glaube aus der Predigt kommt und weil die göttliche Gnadenwahl, welche dem ganzen Gnadenwerk zu Grunde liegt, zuerst in der Berufung zeitlich sich manifestirt. Dagegen erheben sich gegründete Bedenken gegen die Erleuchtung, welche Hollaz im Gegensatz gegen die Mystiker und Pietisten zwischen die Berufung und die Bekehrung hineinschiebt; doch sind dieselben mehr formaler als materialer Art. Wir erkennen nämlich an, daß die Erleuchtung des Verstandes der Heiligung des Willens mit Recht vorangestellt wird, wie auch Luther in der oben angeführten Stelle des kleinen Katechismus die Erleuchtung vor der Heiligung nennt. Denn so gewiß es ist, daß eine eigentlich geistliche Erleuchtung erst aus dem Thun des göttlichen Willens hervorgeht, so setzt doch umgekehrt auch die Heiligung des Willens die Erleuchtung des Verstandes

voraus. Es besteht zwischen beiden ein ähnliches Wechselverhältniß, wie zwischen der contritio und der fides in der poenitentia; und wenn man nun fragt, womit man anfangen soll, so kann man sich nur für die Erleuchtung entscheiden, denn wenn die Heiligung des Willens ohne Erleuchtung des Verstandes gar nicht geschehen kann, so hat dagegen Hollaz vollkommen Recht, wenn er qu. 11. sagt: „Cum illuminatio supernaturalis sit actus gratiae applicatricis successivus, utique imperfecta illuminatio in intellectu hominis esse potest sine sanctificatione voluntatis"; er hat ferner Recht, wenn er auch die buchstäbliche Erkenntniß als eine pädagogische vom heil. Geist ableitet, und ist also siegreich gegen die Mystiker, welche die via purgativa der Erleuchtung voranstellen. Aller Religionsunterricht beruht ja auf dem Grundsatz, daß durch die Erleuchtung des Verstandes die Heiligung des Willens bezweckt werden müsse, und wenn ein Mensch auf den andern geistlich einwirken will, so muß er sich immer zunächst an seinen Verstand und vermittelst desselben an seinen Willen wenden, obgleich nicht geleugnet werden kann, daß auch ein Wille unmittelbar auf den andern einwirken kann, namentlich durch das Gebet. Aber der Erleuchtung käme nur dann eine besondere Stelle in der Heilsordnung zu, wenn die Heilsordnung überhaupt nach einem psychologischen Eintheilungsprincip entworfen wäre, nun betreffen aber die Bekehrung und alle folgenden Momente der Heilsordnung den ganzen Menschen, darum stellt sich die Erleuchtung als eine aus einer fremden Eintheilung hineingeschobene Stufe dar, und ihre Stellung erscheint nun namentlich gegenüber der Bekehrung auch in materialer Beziehung als eine unwahre. Man könnte sie nämlich nur dann der Bekehrung voranstellen, wenn der Bekehrung des Menschen nothwendig ein Zustand vorausgehen müßte, wo seine ganze geistliche Thätigkeit vorzugsweise eine verstandesmäßige Richtung nähme. Dieß ist wohl bei solchen Menschen der Fall, bei

denen die Erkenntnißthätigkeit besonders ausgebildet ist, welche sich namentlich, wie die Theologen, berufshalber mit der Erforschung der göttlichen Wahrheit beschäftigen; hier findet sich oft längere Zeit eine gewisse Erleuchtung, ohne daß doch eine eigentliche Bekehrung schon ersichtlich wäre. Allein dieß ist immer nur etwas Individuelles, bei vielen Christen läßt sich die Erleuchtung durchaus nicht als eine besondere Entwickelungsstufe ihres geistlichen Lebens fixiren, vielmehr geht oft der Bekehrung die sogenannte Erweckung voran, welche zwar auch eine Erleuchtung des Verstandes, aber doch zugleich eine mächtige Bewegung des Willens ist. Doch kann man auch die Erweckung der Bekehrung nicht allgemein vorangehen lassen, weil sie als eine besondere Vorstufe der Bekehrung immer etwas Abnormes ist. Wie wenig sich die Erleuchtung dazu eignet, von der Bekehrung unterschieden zu werden, zeigt sich besonders aus der Eintheilung beider. Wie die Bekehrung in der contritio und der fides sich darstellt, so ist die Erleuchtung nach Hollaz qu. 5. eine illuminatio legalis und eine illuminatio evangelica. „Illa est, quae peccatum, iram Dei et poenas peccati temporales atque aeternas nobis manifestat; haec est, quae gratiam Dei in merito Christi fundatam, iustitiam coram Deo valentem et vitam aeternam nobis revelat." Auf diese Weise ist nur aus der contritio und fides ein Theil herausgenommen und zur illuminatio gerechnet. Darum bezieht Hollaz de gratia convertente qu. 11. die contritio nur auf die voluntas und den appetitus sensitivus, wenn er sagt: „Convertendus est homo adultus per peccata mortifera á Deo aversus, cuius voluntas ad peccata proclivis fulmine legis percellitur, ut ea detestetur, appetitus vero sensitivus gladis legis sic compungitur, ut ad serium de peccatis dolorem commoveatur." Dagegen die agnitio peccati bezeichnet er qu. 13., prob. c. ausdrücklich als einen effectus gratiae illuminantis, obgleich er die retractatio pec-

cati definirt als eiusdem ex lege agniti detestatio cum dolore animi coniuncta. Vom Glauben kann er die Erkenntniß noch weniger lostrennen, als von der contritio, und sagt deßhalb de gratia regenerante qu. 7: „Per gratiam regenerantem in intellectu peccatoris adulti intensior et plenior verae cognitionis Dei lux et quidem tanta, quanta ad fidem iustificantem in animo concipiendam requiritur, accenditur; in voluntate eiusdem illuminata per evangelium fiducia in Christum excitatur."

Die Behandlungsweise Quenstedt's ist nach diesem vorzuziehen; derselbe hat nämlich noch keinen eigenen locus von der illuminatio, sondern berührt die psychologischen Unterschiede nur auf untergeordnete Weise bei den übrigen locis, indem er nicht nur das subiectum quod der betreffenden Thätigkeit des heiligen Geistes, sondern auch das subiectum quo anzugeben pflegt, so z. B. de conversione, sect. 1. thes. 18: „Subiectum conversionis est vel quod vel quo; subiectum quod est homo adultus, spiritualiter mortuus; subjectum quo est intellectus et voluntas hominis; appetitus vero sensitivus in quantum rectificandus, potius renovationis obiectum est. Conversioni tamen et regenerationi etiam subiacet, in quantum dolor de admissis peccatis fidem antegrediens per conversionis gratiam in eum introducendus est."

Im Weiteren stimmen Quenstedt und Hollaz darin überein, daß sie vor der iustificatio die regeneratio und conversio abhandeln, nur stellt Quenstedt die regeneratio vor die conversio, Hollaz die conversio vor die regeneratio. Die regeneratio ist nach Quenstedt (sect. 1. thes. 5.) die collatio virium credendi. Zwar nennt er sie auch vivificatio (th. 8.) und sagt th. 17., ihre forma bestehe in spiritualis vitae donatione, th. 19., es werden dadurch vires surgendi e morte spirituali et vita fidei mitgetheilt; allein es geht nicht nur aus den näheren Erklärungen hervor, daß er unter diesem geistlichen Leben nichts

Anderes als den Glauben selbst versteht, sondern er unterscheidet den Begriff der Wiedergeburt (thes. 4.) ausdrücklich von dem weitern Begriff, wonach die Wiedergeburt auch die Rechtfertigung und die folgende Erneuerung in sich begreife, und sagt thes. 15: „terminus a quo in genere est mors peccati, non tamen ὁλικῶς sumta, prout praeter privationem virium credendi etiam carentiam virium sancte vivendi una cum dominio et reatu peccati importat, sed μεριχῶς spectata, in quantum dicit absentiam virium obiectum iustificum salutariter agnoscendi et amplectendi." thes. 16: „terminus ad quem generatim loquendo est vita spiritualis, non totaliter spectata, prout praeter adeptionem virium credendi immunitatem a dominio et reatu peccati includit, sed partialiter sumta, in quantum collatas vires supernaturales ad credendum notat."

Die conversio nun unterscheidet Quenstedt von der regeneratio nicht dem Begriffe nach, sondern nur nach den Subjecten, an welchen, und den Mitteln, durch welche beide gewirkt werden, de regeneratione thes. 9: „Vocatur quandoque regeneratio conversio, quae tamen cum regeneratione non prorsus coincidit. Differunt enim haec duo 1) ratione subiectorum: regeneratio enim adultorum et infantum, conversio vero adultorum saltem est, quum infantes non dicantur proprie converti; 2) ratione mediorum: regeneratio fit per verbum et sacramenta, conversio per verbum solum." Somit ist die conversio bei den Getauften gar nichts Besonderes gegenüber der regeneratio, sondern die regeneratio schließt die conversio ganz in sich; so sagt Quenstedt de conversione thes. 9. in der Note ausdrücklich: „Regeneratio conversionis synonymum est, quatenus illa est adultorum et per verbum fit." Auch bedarf es nicht etwa wegen eines Abfalls der Getauften oder überhaupt wegen des Wachsthums in der Gnade eines besonderen lo-

cus von der Bekehrung, denn die affectiones regenerationis sind nach thes. 20: „continuatio et adauctio, amissibilitas, reiterabilitas, imperfectio ex parte recipientis." Es kann also alle Veränderung des geistlichen Lebens bei Getauften unter den Gesichtspunkt der regeneratio gestellt werden. Dagegen hat man nach Quenstedt die reine conversio bei den Ungetauften, de convers. thes. 3: „Ratione subiectorum spectata conversio alia prima et infidelium seu non-renatorum est, alia continuata seu renatorum stantium, alia reiterata seu reassumta et renatorum lapsorum ac vicissim ad saniorem mentem redeuntium est. Prima acceptio est huius loci." Dazu vergleiche die Worte in Note 1: „prima est infidelium, nunquam renatorum et extra ecclesiae pomoeria constitutorum." Besonders deutlich ist die Note 1. zu thes. 18: „Soli adulti hic in considerationem veniunt. Infantes licet per regenerationem et baptismum ex statu peccati et irae regnoque diaboli in statum gratiae et regnum Christi transferantur, proprie tamen converti non dicuntur, quia verbum audibile, conversionis scilicet medium, in illis locum non habet. Nec tamen omnes adultos, sed tantum gentiles et extra ecclesiam viventes sive infideles et non baptizatos ut subiectum convertendum hic attendimus, utpote qui de conversione infidelium seu non renatorum h. l. tantum agimus, ut constat ex thes. 3." Quenstedt beschreibt nun aber noch den Begriff der conversio auf etwas andere Weise als den der regeneratio, obgleich er hier sehr unbestimmt ist. So gleichförmig nämlich die Beschreibung der conversio mit der der regeneratio ist, so setzt Quenstedt doch bei der conversio an die Stelle der fides die ganze poenitentia. Vergleiche mit den oben angeführten Stellen von der regeneratio die entsprechenden von der conversio, thes. 20: „Terminus a quo in genere est status peccati, et quidem non totaliter

spectatus, prout etiam reatum et dominium peccati includit, sed partialiter sumtus, in quantum dicit virium redeundi per poenitentiam ad Deum carentiam cum pravitate opposita coniunctam." thes. 21: „Terminus ad quem in genere status fidei est, non ὁλικῶς spectatus, quatenus immunitatem a reatu et dominio peccati includit, sed μεριικῶς consideratus, prout collationem virium supernaturalium ad conversionis productionem requisitarum designat." Und während Quenstedt bei der Wiedergeburt, was speciell den Verstand betrifft, nur eine Erkenntniß des obiectum salvificum statuirt, redet er bei der Bekehrung von der agnitio salutaris peccati et huic oppositae medicinae, und während er die Wiedergeburt gar nicht auf den appetitus sensitivus bezogen hat, bestimmt er den terminus ad quem der Bekehrung ex parte appetitus sensitivi als compunctio cordis et odium peccati. In der eigentlichen Definition der conversio (thes. 33.) läßt Quenstedt durch dieselbe eine translatio hominis adulti ex statu peccati in statum fidei geschehen, „ut poenitentiam agens per fidem remissionem peccatorum consequatur et salutis aeternae fiat particeps". Es dürfte aus diesen Stellen hervorgehen, daß der quenstedt'sche Begriff der conversio ein unbestimmter ist; Quenstedt spricht es nämlich nicht deutlich aus, daß nicht nur der Glaube, sondern auch die contritio zur Bekehrung gehöre. Wäre das Letztere der Fall, so hätte die conversio auch wiederum einen weitern Begriff als die regeneratio, welche Quenstedt bloß als donatio fidei bestimmt hat, und die regeneratio könnte nicht bei den Getauften die Stelle der conversio vertreten. Ferner beschreibt Quenstedt den Hergang der Bekehrung auf eine andere Weise als den der Wiedergeburt. Die Wiedergeburt läßt er zwar auch successiv geschehen, thes. 17., nota: „haec ipsa vitae spiritualis largitio est successiva, non semper momentanea, sed gradualis et crescens, et licet

ipsa ζωοποίησις seu vivificatio fiat eo momento, quo fides in nobis accenditur et Christus verus iustitiae sol in cordibus nostris oritur, illa tamen vita spiritualis successivis actibus sese exserit." Allein es ist hier von keiner Vorbereitung der Wiedergeburt die Rede, sondern von Handlungen, welche der Wiedergeburt nachfolgen. Bei der Bekehrung dagegen nimmt Quenstedt eine lange Vorbereitung an, er unterscheidet die gratia assistens und die gratia inhabitans von einander und läßt die erstere durch vier Vorbereitungsstufen als gratia praeveniens, gratia praeparans, gratia excitans, gratia operans zur gratia perficiens fortschreiten; diese gratia perficiens wirkt dann nach der vorhergegangenen Vorbereitung vollends in instanti seu momento den letzten Act der Bekehrung, durch welchen der Mensch aus dem Stande des Zorns in den Stand der Gnade versetzt wird, und mit derselben verbindet sich sogleich die gratia inhabitans; denn sobald der Mensch in den Stand der Gnade versetzt ist, kommt der heilige Geist in sein Herz und wohnt darin. Ueber die gratia praeveniens setze ich hier noch eine Stelle her, auf welche ich weiter unten bei Besprechung der Lehre der neuern Theologie zurückkommen werde, aus thes. 31: „Quod ad primos motus a gratia praeveniente excitatos attinet, sunt illi quidem inevitabiles, quia non possunt impediri, ne oriantur, non tamen irresistibiles, quia, ne radices agant, impediri, immo plane suffocari possunt." Beide Ungleichheiten, welche sich in der quenstedt'schen Beschreibung der Bekehrung und der Wiedergeburt finden, erklären sich einfach daraus, daß Quenstedt bei der Bekehrung Erwachsene, bei der Wiedergeburt Kinder vor sich hat; denn was namentlich die Ausdehnung der conversio auf die ganze poenitentia betrifft, so schrieben die altprotestantischen Dogmatiker den Kindern zwar unbedenklich den Glauben, nicht aber die contritio zu. Nun wäre es gewiß kein großer Schritt mehr dazu gewesen, auch von den getauften Christen ebenso nach-

träglich die Bekehrung zu verlangen, wie von den sich bekehrenden Heiden das nachträgliche Begehren der Taufe als des Bades der Wiedergeburt, oder mit andern Worten die Bekehrung so in den Begriff der Wiedergeburt aufzunehmen, daß die Wiedergeburt ohne die Bekehrung nicht vollständig ist. Von diesem Schritt wurde Quenstedt abgehalten durch das Bestreben, den Begriff der Wiedergeburt so zu fassen, daß er vollkommen auch auf die getauften Kinder anwendbar wäre, s. de regen. sect. 2. polemica, quaest. 2. Wenn man freilich die Kinder als bereits wiedergeboren faßt, so bedürfen sie der Bekehrung nur, wenn sie aus der Taufgnade fallen, wo sie dann zugleich einer erneuerten Wiedergeburt bedürfen, und die Bekehrung als solche findet nur bei den Heiden statt.

Ueber Hollaz können wir in diesem Punct kürzer seyn. Er scheidet, um den Begriff der conversio und regeneratio zu gewinnen, die poenitentia in ihre zwei Theile, die contritio und fides, und faßt die contritio als effectus gratiae convertentis, die fides als effectus gratiae regenerantis. Damit hat man allerdings bestimmte Begriffe, aber wenn es zwar angeht, die conversio in diesem sensu specialissimo zu fassen, so verliert dagegen die regeneratio bei Hollaz noch mehr als bei Quenstedt ihren ihr nothwendig zukommenden allgemeineren Begriff, indem sie der conversio ganz zur Seite tritt und sogar nur ein Bestandtheil der conversio ist, wenn die letztere in einem weiteren Sinne gefaßt wird. Die Wiedergeburt kann überhaupt nicht in der bloßen donatio fidei bestehen, abgesehen von den Folgen des Glaubens, nämlich der Kindschaft Gottes und dem neuen Leben, das der Glaube wirkt; einen befriedigenden Begriff der Wiedergeburt erhält man nur dann, wenn man demselben nicht nur die Bekehrung, sondern auch die Rechtfertigung und Heiligung unterordnet, so daß er gar kein einzelnes Moment der Heilsordnung darstellt, sondern das ganze Gnadenwerk in sich begreift. Diesen Begriff

der Wiedergeburt kennt bekanntlich schon die Concordienformel, z. B. S. 686: „Vocabulum regenerationis interdum in eo sensu accipitur, ut simul et remissionem peccatorum et subsequentem renovationem complectatur." Besonders möchte ich für diesen Begriff der Wiedergeburt die Auctorität Arnd's anführen, welcher in seinem „wahren Christenthum" gleich im ersten Buch im dritten Capitel sagt: „Die neue Geburt ist ein Werk Gottes des heiligen Geistes, dadurch ein Mensch aus einem Kinde des Zorns und Verdammniß ein Kind der Gnade und Seligkeit wird, aus einem Sünder ein Gerechter, durch den Glauben, Wort und Sacrament; dadurch auch unser Herz, Sinn und Gemüth, Verstand, Wille und Affecten erneuert, erleuchtet, geheiliget werden in und nach Christo Jesu zu einer neuen Creatur. Denn die neue Geburt begreift zwei Hauptwohlthaten in sich, die Rechtfertigung und die Heiligung oder Erneuerung."

Die iustificatio, welche nun nach Quenstedt und Hollaz folgt, kann unmöglich angegriffen werden. Dagegen läßt Quenstedt auf die iustificatio nicht sogleich die unio mystica und renovatio folgen, sondern zunächst die poenitentia und confessio. Diese sonderbare Ordnung läßt sich nur dadurch erklären, daß Quenstedt, wie oben gezeigt wurde, das Moment der Abwendung von der Sünde bei der regeneratio gar nicht und bei der conversio nur ungenügend gebracht hat und dieses darum in der poenitentia als dem effectus conversionis nachholen will. Da er aber die iustificatio nicht länger aufschieben kann, weil in der regeneratio und conversio der rechtfertigende Glaube bereits vorhanden ist, so läßt er die poenitentia auf die iustificatio folgen, behandelt jedoch die poenitentia ganz auf die herkömmliche Weise nach ihren zwei Bestandtheilen, der contritio und fides. Quenstedt selbst sieht es ein, daß er bei dieser Ordnung die Ursache nach der Wirkung abhandle, rechtfertigt sich aber mit dem fortwährenden Be-

dürfniß der Wiedergeborenen, Buße zu thun, s. thes. 14., note: „Est quidem immediatus et proximus poenitentiae effectus hominis peccatoris coram Deo iustificatio.... Cum vero peccatum originale et caro etiam in renatis et iustificatis nunquam quiescat... ideo perpetua etiam causa dolendi de peccatis et poenitentiam agendi praesto est, quare doctrinam de iustificatione praeponere doctrinae de poenitentia placuit." Die unio mystica, welche Quenstedt und Hollaz zwischen die iustificatio und renovatio einschieben, ist gewiß ein schöner, wahrer und besonders biblisch wohl begründeter Begriff. Er vermittelt die Rechtfertigung und die Heiligung mit einander; denn deßwegen folgt auf die Rechtfertigung die Heiligung, weil im Herzen des Gläubigen der heilige Geist Wohnung macht und ihn also zu seinem Tempel und Werkzeug umbildet, oder, nach einer anderen Wendung, weil Christus durch den Glauben im Menschen lebt. Die inhabitatio gratiae im Unterschied von der bloßen gratia assistens ist schon selbst die Heiligung des Menschen. Aber eben deßwegen fällt die unio mystica mit der renovatio eigentlich zusammen, wenn man den letzteren Begriff tiefer faßt; sie verhält sich zur renovatio nur wie das Allgemeine zum Besondern oder auch wie das Positive zum Negativen. Deßhalb kann man diesen Mittelbegriff ganz weglassen, was um so besser ist, als dadurch der Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung stärker hervortritt. Anders wäre es, wenn die unio mystica ein höherer Begriff wäre, der die Rechtfertigung und Heiligung entweder als noch ungeschiedene Gegensätze in sich schlösse, oder beide Begriffe in sich aufheben würde; im erstern Fall müßte die unio mystica vor beiden, im letztern Fall nach beiden stehen. Was das Erstere betrifft, so sagt Hollaz qu. 1. obs. 2: „Quamvis unio mystica, qua Deus in anima velut templo habitat, nostro concipiendi modo iustificationem sequatur ordine naturae, fatendum tamen est unionem formalem fidei, qua

apprehenditur, induitur et ad nos unitur Christus ut mediator et auctor impetrandae gratiae et remissionis peccatorum, in signo rationis priorem esse iustificatione. Fides enim ad iustitiam imputatur, quatenus meritum Christi recipit et nobiscum unit, ut fiat nostrum." Allein wenn man deßwegen, weil schon im Glauben eine Einigung des Menschen mit Christus gesetzt ist, die unio mystica vor die Rechtfertigung stellen würde, so würde dadurch statt des objectiven Christus das Seyn Christi in uns als der Grund der Rechtfertigung dargestellt. Man müßte auf jeden Fall die Vereinigung der Gläubigen mit Christus in die beiden Joh. 14, 20. angedeuteten Begriffe spalten: „ihr in mir und ich in euch"; nach dem erstern Verhältniß ist Christus uns zur Rechtfertigung, nach dem zweiten uns zur Heiligung gemacht, erst das letztere Verhältniß bezeichnet die volle unio, welche somit eine Folge der Rechtfertigung ist. Als das letzte Moment in der Heilsordnung — wie dieß Hase im Hutterus vorzieht — kann die unio mystica recht wohl deßwegen gesetzt werden, weil sie nicht nur der Grund der Heiligung, sondern auch ihr Ziel ist. Aber eine eigentliche Bedeutung hätte diese Umstellung nur dann, wenn in der unio mystica die Gegensätze der Rechtfertigung und Heiligung sich auflösen würden. So kann man jedoch den Begriff der unio mystica nicht fassen, da das christliche Leben in dieser Zeitlichkeit stets an den Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung gebunden bleibt.

Die renovatio, wofür Quenstedt und Hollaz, wie schon die Concordienformel S. 688. auch den Ausdruck sanctificatio als ganz gleichbedeutend setzen, wird von Quenstedt einfach und richtig beschrieben als actus gratiae spiritus sancti applicatricis, quo is cum patre et filio vi meriti Christi hominem peccatorem per verbum et sacramenta ita immutat, ut intellectus pulsis errorum tenebris illuminetur, voluntas emendetur, appetitus ad prava inclinans coerceatur et membra corporis arma

iustitiae fiant, in laudem Dei et ad debitum eidem praestandum obsequium (thes. 13.). Der terminus a quo ist nach ihm vetus homo, der terminus ad quem novus homo (thes. 9.).

Dagegen bei Hollaz zeigt sich in diesem locus ein Schwanken, das uns für die Begriffsbestimmung der Heiligung und für die ganze Lehre von der Heilsordnung von großer Wichtigkeit ist. Dieses Schwanken tritt schon in den beiden qu. 1. vorangestellten Definitionen hervor. Die kürzere Definition nämlich lautet: „Renovatio est actus gratiae, quo spiritus sanctus hominem iustificatum, expulsis vitiis, sanctitate inhaerente donat." Die ausführlichere dagegen: „Renovatio est actus gratiae applicatricis, quo spiritus santus inhaerentes homini iustificato reliquias peccati, ne dominetur, abolet, motusque internos et externos voluntati divinae conformes adeoque spiritualiter bonos in eodem parit, ut imagine divina instaurata donatus sobrie, iuste et pie vivat in laudem Dei sanctissimi." In der zweiten Definition wird also die Heiligung bloß auf die reliquias peccati bezogen, nicht auf den ganzen sündhaften Zustand der Menschen. In der achten und neunten Frage wird dieß näher auseinandergesetzt. qu. 8: „An homo vetus secundum omnem suam rationem est terminus a quo, et novus homo secundum omnem suam latitudinem est terminus ad quem renovationis?" Quamvis per illuminationem, conversionem, regenerationem et iustificationem veteri homini haud parum detractum sit, viresque nonnullae ad induendum novum hominem divinitus collatae sint, remanent tamen in hominibus illuminatis, conversis et renatis reliquiae peccati sive veteris hominis, quae ne invalescant et dominium obtineant, per successivam renovationem imminuuntur et abolentur." qu. 9. „Potesne igitur distincte exponere terminum a quo et ad quem renovationis? Terminus a quo renovationis sunt reliquiae peccati post illuminationem, con-

versionem et regenerationem in hominibus iustificatis remanentes, quae quotidiana renovatione abolendae sunt, ut imminuantur et opprimantur, licet in hac vita non radicitus evellantur: nempe defectus aliquis virium spiritualium ex parte intellectus quidem ad cognoscendum, ex parte voluntatis ad prosequendum bonum spirituale, ex parte appetitus sensitivi ad obsequendum superioribus facultatibus, simul etiam pronitas earundem facultatum animae ad prava. Terminus ad quem renovationis sunt maiores illae vires, quae post illuminationem, conversionem et regenerationem hominibus iustificatis a spiritu s. conferuntur: videlicet clarior et plenior intellectus, cognitio rerum spiritualium, inhaerens voluntati iustitia et sanctitas, promptum appetitus sensitivi obsequium superioribus facultatibus praestandum: quibus coniunctis imago Dei instauratur." Diesen Stellen widerspricht qu. 3.. obs. 1: „Facultatem bene operandi et actum primum sanctificationis efficit spiritus s. in homine sine concursu hominis, sed ad sanctificationis actum secundum sive exercitia et continuationem sanctificationis per spiritum s. semel introductae homo concurrit non per vires naturales, sed supernaturales." Nämlich den nach der letztern Stelle von Hollaz selbst angenommenen ersten Act der Heiligung löst Hollaz in den zuerst angeführten Stellen von der Erneuerung ab, verlegt denselben in die früheren Stufen der Heilsordnung und identificirt die eigentliche Heiligung oder Erneuerung mit dem zweiten Act oder der Fortsetzung der Heiligung. Diese Beschränkung des Begriffs der Heiligung führt uns auf die Frage, ob die verschiedenen Momente der Heilsordnung im Verhältniß der Zeitfolge oder nur der begrifflichen Aufeinanderfolge zu einander stehen? Wenn freilich eine Zeitfolge stattfinden würde, so müßte allerdings, wie Hollaz sagt, dem alten Menschen schon durch die früheren actus nicht Weniges entzogen werden, und die renovatio selbst hätte es nur noch

mit den Ueberbleibseln der Sünde zu thun. Nur stellt aber Quenstedt de unione mystica thes. 16. den Grundsatz auf: „Momentum unionis huius cum momento regenerationis, iustificationis et renovationis idem omnino est. Fiunt enim haec ἀποτελέσματα omnia simul et in instanti; simulac enim homo regeneratur et iustificatur, eo ipso etiam Deo coniungitur et cum ipso unitur. Est tamen unum altero prius quoad nostrum concipiendi modum ob diversa connotata. Sic regeneratio et iustificatio priores sunt unione ista, utpote quae ex fide et post fidem acceptam demum est. Ita unio prior est renovatione, ex huius namque effectibus, bonis sc. operibus, tanquam a posteriori existentiam illius possum cognoscere." Hollaz führt diesen Grundsatz ebenfalls wörtlich an, de gratia inhabit. qu. I. obs. 1., beruft sich aber dafür auf König, was ein Beweis ist, daß dieß ein den altprotestantischen Dogmatikern gemeinsamer Grundsatz war. Die vorbereitenden Acte der Bekehrung allerdings fallen der Zeit nach früher, der zweite Act der Heiligung oder die Fortsetzung derselben gehört der auf die Bekehrung folgenden Zeit an, aber der actus perficiens der Bekehrung, die Rechtfertigung, die inhabitatio gratiae und der erste Act der Heiligung geschehen in einem Zeitpunct mit einander. Somit wird man durch die Stellung, welche die Heiligung im System einnimmt, durchaus nicht daran gehindert, die Tödtung des alten Menschen mit der Heiligung beginnen zu lassen, es fragt sich nur, welchem Moment der Heilsordnung die Tödtung des alten Menschen begrifflich angehört? Und da sagt Hollaz selbst de poenitentia qu. 7: „Suntne mortificatio et vivificatio verae partes poenitentiae? Si per mortificationem intelligatur mortificatio passiva, qua corda nostra a Deo per legem conteruntur et mortificantur, per vivificationem autem viva fides, qua corda nostra eriguntur et sustentantur, haec bipartitio orthodoxiae est conformis. Sin per mortificationem in-

telligatur activa depositio veteris hominis et per vivificationem indutio novi hominis, haec διχοτομία non ad conversionem, sed ad renovationem referenda est." Die Besserung des Lebens ist allerdings die Folge der Bekehrung, aber nur deßhalb, weil mit der Bekehrung die Rechtfertigung und Heiligung sich verbindet; in der Bekehrung für sich liegt nur der Vorsatz, sein Leben zu bessern, die wirkliche Besserung des Lebens dagegen ist bereits Heiligung und setzt die Rechtfertigung und Einwohnung des heiligen Geistes voraus. Darum ist Quenstedt's Begriff von der renovatio vorzuziehen, nach welchem nicht die Ueberbleibsel des alten Menschen, sondern der alte Mensch selbst der terminus a quo der renovatio ist. Denn daß auch die Rechtfertigung es nicht ist, wodurch die Tödtung des alten Menschen geschieht, ist klar, da die Rechtfertigung nicht unmittelbar eine iustitia inhaerens verleiht.

Während nun Quenstedt die Lehre von der Heilsordnung mit der renovatio schließt, läßt Hollaz noch die conservatio und die glorificatio darauf folgen. Allein die conservatio fällt einerseits ganz in die renovatio herein, da ja nicht bloß der erste Anfang der Heiligung, sondern der ganze Verlauf der Heiligung bis ans Ende zur renovatio gehört, und zwar ist Erneuerung oder Heiligung offenbar ein vollerer Begriff als Erhaltung, weil der erstere Begriff ein fortwährendes Wachsthum in sich schließt. Andererseits dagegen ist die conservatio ein allgemeinerer Begriff als die renovatio, denn sie ist eine conservatio in fide et sanctitate, während die Erhaltung des Glaubens bei der Heiligung nur vorausgesetzt ist. Diese Durchkreuzung beider Begriffe ist ein Beweis, daß die Erhaltung aus einer ganz anderen Eintheilung der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes herstammt, als die Heiligung, nämlich der Eintheilung in die gratia praeveniens, operans und cooperans. Hier werden die Gnadenwirkungen des heiligen Geistes nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge beschrieben,

nämlich, ob sie der Bekehrung vorangehen oder nachfolgen: eine Eintheilung, welche mit der zu Grunde gelegten nicht verbunden werden kann, wenn man nicht die Heiligung in zwei Theile zerschneidet, in den Anfang und Fortgang derselben, und den erstern zur gratia operans, den letztern zur gratia cooperans rechnet.

Die glorificatio endlich als die Versetzung aus dem Reich der Gnade in das Reich der Herrlichkeit gehört gar nicht mehr in die Heilsordnung herein, welche es nicht mit dem himmlischen Ziele des Christen, sondern nur mit dem Wege zu thun hat, der zu demselben führt.

Zum Schluß sey noch einer andern Darstellungsweise der Heilsordnung kurz erwähnt, welche zwar weder bei Quenstedt, noch bei Hollaz sich findet, sondern nach Hase erst von Baumgarten an vorkommt, welche aber auch in katechetische Lehrbücher, z. B. die württembergische Kinderlehre, Eingang gefunden hat, derjenigen nämlich, welche das Werk des heiligen Geistes auf vier Aemter zurückführt, das Strafamt, das Lehramt, das Buß- und Besserungsamt und das Trostamt. Hier sind ganz deutlich zwei Eintheilungsprincipien angewandt, und es bilden je zwei Aemter einen Gegensatz, durch welchen die ganze Wirksamkeit des heiligen Geistes beschrieben wird: der Gegensatz zwischen dem officium didascalicum und dem officium paedeuticum bezieht sich auf den psychologischen Unterschied zwischen Verstand und Willen, der Gegensatz zwischen dem officium elencticum und dem officium paracleticum dagegen gründet sich auf die Verschiedenheit der moralischen Zustände der Menschen, welchen die Wirksamkeit des heiligen Geistes angemessen seyn muß. Wenn nun beide Eintheilungen zu einer verbunden werden, ohne daß doch die eine der andern untergeordnet wird, so erhält man Eintheilungsglieder, die einander nicht ausschließen; das Lehramt namentlich ist auf keinerlei Weise ein Gegensatz gegen das Strafamt, da das Strafen sowohl als das Trösten zugleich auch ein Lehren ist. Darum muß man auf

jeden Fall, wenn man mit dem Strafamt anfängt, das Trostamt zum zweiten Amt machen, damit je ein Paar zusammengenommen werden kann, sowohl das Strafen und Trösten, als das Lehren und Bessern, und so die beiden Eintheilungen als gesonderte hervortreten, während die Stellung des Trostamtes als des vierten den Schein erweckt, man habe hier nur eine einzige Eintheilung und es schreite somit die Wirksamkeit des heiligen Geistes vom Strafen zum Lehren, von diesem zum Bessern und vom Bessern endlich zum Trösten fort.

Ueberhaupt hat man sich in der ganzen Lehre von der Heilsordnung sehr davor zu hüten, daß man nicht Begriffe, die verschiedenen Eintheilungen angehören, zusammenwirft. Die Thätigkeit des heiligen Geistes und die Entwickelung des christlichen Lebens sind beide so mannichfaltig, daß sie von den verschiedensten Gesichtspuncten aus betrachtet werden können, und in der erbaulichen Literatur findet der Dogmatiker fast jeden einzelnen Begriff so ausgebildet vor, wie wenn er selbst das Ganze wäre. Je mehr nun der Dogmatiker, was namentlich bei Hollaz anzuerkennen ist, nach Vollständigkeit strebt, desto mehr geräth er in Gefahr, Disparates zusammenzunehmen, wo dann die einzelnen Momente der Heilsordnung, wenn auch jedes für sich gut dargestellt ist, doch nur mit Zwang zu einem System verbunden werden können. Darum ist eine Beschränkung der allzu reichen Fülle für die Wissenschaft dienlicher, und namentlich muß ein Eintheilungsprincip consequent durchgeführt werden, wobei freilich manche Begriffe, die bei einer andern Eintheilung selbständig hervortreten, nur eine untergeordnete Stellung einnehmen.

III. Lehre der neueren Theologie.

Eine Bestätigung der von uns an der Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von der Heilsordnung geübten Kritik ist in der neueren Theologie gegeben, welche eben die

drei oder vier Begriffe, die unsere Kritik an jener Lehre übrig gelassen hat, und die schon in den symbolischen Büchern als die wesentlichsten hervortreten, nämlich die Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung, zur Grundlage der ganzen Heilsordnung gemacht hat. Die Berufung wird aber von Manchen, wie z. B. von Martensen, nicht in der Heilsordnung abgehandelt, sondern mit der Gnadenwahl zusammengenommen. Der Sache nach kann man jedoch sagen, bei Martensen falle die Gnadenwahl eigentlich in die Heilsordnung herein, indem er nach schleiermacher'schem Vorgang Gnadenwahl und Berufung als identisch faßt und sogar das Vorherwissen Gottes in Bezug auf die freien Handlungen des Menschen leugnet, so daß der Dualismus, zu welchem sich die göttliche Prädestination oder die ewige Vorherbestimmung Aller zur Wiedergeburt und Seligkeit fortbewegt, nur zeitliche Bedeutung hat. Doch ist nach Martensen die Gnadenwahl nicht bloß eine Erwählung der Einzelnen, sondern vorher der Völker, und unter dem Begriff der Heilsordnung faßt er die verschiedenen Entwickelungsmomente zusammen, durch welche die Gnadenwahl im einzelnen Individuum sich vollzieht.

Sehen wir nun von der Berufung ab, so scheint mir die in der neueren Theologie gebräuchliche Gruppirung der drei Grundbegriffe, Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung, und die Art, wie sie den höhern Begriff der Wiedergeburt damit verbindet, gerechten Bedenken zu unterliegen. Schleiermacher stellt bekanntlich die Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt, in den zwei Lehrstücken von der Wiedergeburt und Heiligung dar. Die Wiedergeburt als das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo hat wiederum zwei Seiten: sie ist, als verändertes Verhältniß des Menschen zu Gott betrachtet, seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet, seine Bekehrung. Die Bekehrung, welche Schleierma-

cher zuerst darstellt, faßt in sich die Buße und den Glauben; auf entsprechende Weise hat auch die Rechtfertigung, welche für das in der Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn dasselbe ist, was die Bekehrung für das in Willensregung übergehende, ein negatives und ein positives Moment in sich, daß Gott dem sich Bekehrenden die Sünden vergibt und ihn als sein Kind anerkennt. Diese schleiermacher'sche Gliederung der Heilsordnung scheint symbolisch geworden zu seyn in der neueren Theologie. Nitzsch, indem er die Heilsordnung in den drei Abschnitten von der Berufung, von der Wiedergeburt und von der Heiligung behandelt, unterscheidet ebenfalls Wiedergeburt und Heiligung von einander und faßt die Wiedergeburt des Menschen oder die göttliche Umbildung des geistigen Einzellebens in seinem Ursprungspuncte als die Einheit der Rechtfertigung und der Bekehrung des Sünders, wobei er nur mit der Rechtfertigung den Anfang macht. Auch Martensen gruppirt die verschiedenen Momente der Heilsordnung um die beiden großen Hauptpuncte der Wiedergeburt und Heiligung, und läßt die Wiedergeburt oder die Stiftung der neuen Persönlichkeit in der Bekehrung und Rechtfertigung wirklich werden; aus dieser Quelle gehe die Heiligung oder die neue Charakterbildung hervor, durch welche die ganze natürliche Individualität zu einem persönlichen Tempel des göttlichen Geistes umgebildet werden solle. Bei Martensen ist jedoch diese Eintheilung so leicht aufgetragen, daß sie sich unbeschadet der Einheit des Systems herausnehmen läßt, wodurch die einfache und natürliche Gliederung in Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung heraustritt. Eben dieß muß nach meiner Ansicht geschehen, die Eintheilung der Heilsordnung in Wiedergeburt und Heiligung muß entfernt werden, wenn die zu derselben gehöriger Begriffe gleichsam ihre natürliche und ungehinderte Circulation wieder erhalten sollen.

Zwar empfiehlt sich die Unterscheidung von Wiedergebur

und Heiligung dadurch, daß sie nicht bloß eine begriffliche, sondern auch eine zeitliche ist, indem der eine Begriff den Anfang des Gnadenstandes, der andere seine Fortsetzung darstellt; wenn man also die Berufung noch dazu nimmt, so umfaßt die Heilsordnung nach einander die gratia praeveniens, die gratia operans und die gratia cooperans oder conservans. Aber schon formell stellt sich die Inconvenienz heraus, daß von den beiden Theilen der Wiedergeburt wohl die Bekehrung in der Heiligung ihre Fortsetzung findet, nicht aber die Rechtfertigung. Denn die Rechtfertigung ist ihrer Natur nach etwas Abgeschlossenes, sie kann wohl wiederholt werden, es kann ferner das Bewußtseyn des Menschen von seiner Rechtfertigung, das aus der Rechtfertigung hervorgehende Gefühl des Friedens und der Freude wachsen, sie selbst aber als declaratorischer Act ist nichts Wachsendes. (Schleiermacher freilich faßt die Rechtfertigung ganz subjectiv als Mittheilung der Seligkeit Christi, wie die Bekehrung Mittheilung seiner Vollkommenheit ist.)

Wichtiger als dieser formelle Uebelstand ist das, daß fast alle Begriffe durch die Unterscheidung von Wiedergeburt und Heiligung eine schiefe Stellung erhalten. Die Wiedergeburt allerdings läßt sich als etwas relativ Abgeschlossenes betrachten, die Christen sind nach dem neuen Testament wiedergeboren, obgleich es gewiß biblisch ebenso richtig ist, die Wiedergeburt als das Ziel der ganzen Heilsentwickelung zu fassen, das erst mit der Vollendung aller Dinge ganz erreicht wird.

Eigentliche Gewalt aber wird dem Begriff der Heiligung angethan, welche auf ähnliche, nur bestimmtere Weise, als dieß schon von Hollaz geschehen ist, auf die bloße Fortsetzung der Heilsentwickelung beschränkt wird. Die Heiligung soll nach vollbrachter Wiedergeburt eintreten; aber geschieht sie nicht gleich im Anfang des Gnadenstandes? geschieht sie nicht in der Wiedergeburt selbst? Wie das neue Testament die Christen als wiedergeborene anredet, so redet es sie auch als geheiligte an, und zwar als geheiligte

nicht bloß um der Rechtfertigung willen, sondern im Unterschied von der Rechtfertigung wegen des ihnen eingepflanzten göttlichen Lebensprincips. Gerade die erste Absonderung des Christen von der Welt und Sünde läßt den Begriff der Heiligung am deutlichsten heraustreten, so wenig auch die Heiligung durch diesen ersten Act vollbracht ist. Oder soll die Unterscheidung zwischen Wiedergeburt und Heiligung nicht den Sinn haben, daß die Heiligung die Fortsetzung der Heilsentwickelung bildet? Dann hat man gar keine bestimmten Begriffe mehr, und die Unterscheidung fällt zusammen. Schleiermacher geht eigentlich vom Begriff der Heiligung aus; er sagt §. 106, 1: „Das neue Leben ist in der Erscheinung nur ein werdendes. Dennoch kann der Zustand, in welchem dasselbe ein werdendes ist, wenn in der Erinnerung auf den bezogen, in welchem es auch noch kein werdendes war, nur angeknüpft werden und mit dem vorigen zu der zeitlichen Stetigkeit derselben Person nur verbunden werden durch die Voraussetzung eines Wendepunctes, mit welchem die Stetigkeit des alten aufhörte und die des neuen zu werden begann, und dieß ist das Wesentliche des Begriffs der Wiedergeburt. So wie auf der andern Seite die wachsende Stetigkeit des neuen, worin die der Formel desselben angemessenen Momente immer mehr aneinander treten, die das alte Leben repräsentirenden aber immer schwächer und seltener wiederkehren, durch den Ausdruck Heiligung bezeichnet wird." Er vergleicht die Wiedergeburt mit dem Act der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, die Heiligung mit dem Zustand des Vereintseyns. So wäre also die Heiligung das Ganze, und die Wiedergeburt wäre ein Theil derselben, nämlich ihr Anfang? Da müßte aber zuerst vom Ganzen geredet werden und erst nachher von seinem Theil. Wird dagegen mit der Wiedergeburt begonnen, und soll die Wiedergeburt ein wirklicher, nicht bloß ein vorgestellter Anfang des neuen Lebens seyn, so verliert eben damit die Heiligung die Stellung des Ganzen und wird selbst ein Theil.

Wird auf diese Weise durch die schleiermacher'sche Eintheilung ein unnatürlicher Gegensatz gebildet zwischen Wiedergeburt und Heiligung, so wird dagegen durch dieselbe der für die Heilsordnung wichtigste und natürlichste Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung zu sehr zurückgestellt, ja die schleiermacher'sche Eintheilung führt leicht zu einer unrichtigen Fassung des Begriffs der Rechtfertigung. Kommt nämlich die Wiedergeburt schon durch Bekehrung und Rechtfertigung, abgesehen von der Heiligung, zu Stande, und wird dabei mit Recht das Hauptgewicht auf die Rechtfertigung gelegt, nicht aber auf die Bekehrung als die bloße Bedingung der Rechtfertigung (wie freilich Schleiermacher selbst das Verhältniß zwischen Rechtfertigung und Bekehrung nicht auffaßt, wovon weiter unten die Rede seyn wird), so muß das Moment der Heiligung in den Begriff der Rechtfertigung aufgenommen werden, wenn man sich nicht dem Vorwurf der Katholiken aussetzen will, daß nach protestantischer Lehre Gott bei der Rechtfertigung ein falsches Urtheil fälle, indem er einen Menschen gerecht spreche, der es nicht sey. Spuren dieser unevangelischen Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung glaube ich in Martensen's Dogmatik zu finden, deren Lectüre übrigens auch mir, wie ich bei dieser Gelegenheit gern öffentlich bekenne, hohen Genuß und reiche Belehrung gewährt hat. Martensen spricht die reine lutherische Lehre aus hinsichtlich des Mittels der Rechtfertigung, er faßt als dieses Mittel den Glauben allein und begründet diese Bedeutung des Glaubens damit, daß Christus allein rechtfertige; er legt besonders auch Gewicht auf die in allem Menschenwerk bleibende Unvollkommenheit, weßhalb die katholische Kirche keine wahre Beruhigung habe für die geängsteten Gewissen, während die evangelische Kirche den Menschen aus dem Stückwerk der Mannichfaltigkeit zurückführe zu dem einen Vollkommenen. Was aber den Begriff der Rechtfertigung selbst betrifft, so sagt er §. 229. und 230.

wörtlich: „Die gläubige Aneignung des gekreuzigten Erlösers führt mit sich die wirkliche Lebensgemeinschaft mit dem in seiner Gemeinde auferstandenen Erlöser, eine Lebensgemeinschaft, in welcher der Gläubige Christi Gerechtigkeit nicht bloß außer sich, sondern als schöpferisches Princip der neuen Lebensentwickelung in sich hat. Mittelst des Glaubens wohnt Christus im Herzen des Menschen, ja der Glaube ist selbst das lebendige Band, der geheime Einheitspunct zwischen Christus und dem Individuum (unio mystica). So schließt die Rechtfertigung sowohl ein positives, wie ein negatives Moment in sich, die einander gegenseitig bedingen. Man kann das neue Leben nicht anders als in einem guten Gewissen besitzen, welches vom Bewußtseyn der Schuld und der göttlichen Strafe befreit ist; und umgekehrt ist die Sündenvergebung und die Reinigung des Gewissens nur unter einer wirklichen Lebensgemeinschaft mit Christus zu denken, in welcher seine Vollkommenheit und Gerechtigkeit das das Leben des Individuums Beseelende wird. Die Rechtfertigung beruht also nicht darauf, daß der Sünder seiner unmittelbaren Wirklichkeit nach in einen Heiligen und Gerechten verwandelt wird, aber ebenso wenig darauf, daß Gott nur auf äußerliche Weise den Menschen für gerecht erklärt, ohne daß in des Menschen Daseyn etwas Neues gegründet wird. Sie beruht darauf, daß das Individuum durch Christum in das wahre Grundverhältniß gesetzt ist und daher von Gott als gerecht kann angesehen werden." Martensen rechnet also die unio mystica zur Rechtfertigung; dagegen verweise ich auf das über die unio mystica von mir im zweiten Theil Gesagte, wonach die unio mystica zur Heiligung gehört, oder wenigstens zwei Seiten hat, wovon die eine, daß wir in Christo sind, die Rechtfertigung, die andere, daß Christus in uns ist, die Heiligung ausdrückt. Martensen faßt als die positive Seite der Rechtfertigung im Gegensatz gegen die Sündenvergebung die wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus; allein die positive Seite der

Rechtfertigung ist nach alter Fassung die imputatio iustitiae Christi, nach neuerer die Annahme an Kindes Statt, wie Martensen selbst im vorhergehenden Paragraphen die Sündenvergebung und die kindliche Erwählung zusammenfaßt. Die ungeschickte Eintheilung der Heilsordnung in Wiedergeburt und Heiligung scheint mir allein schuld zu seyn an dieser unevangelischen Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung; denn hat man diese Eintheilung nicht, so kann man die Rechtfertigung einfach als Gerechterklärung fassen, ohne doch die Heiligung auf ebenfalls unevangelische Weise von der Rechtfertigung zu trennen, weil die Heiligung sogleich mit der Rechtfertigung beginnt. Da Martensen das Moment der Gerechterklärung nicht beseitigt, sondern nur den Begriff der Rechtfertigung erweitert, indem er den Anfang der Heiligung mit in denselben aufnimmt, so scheint die Sache auf einen bloßen Wortstreit hinauszulaufen; es fragt sich jedoch, ob diese Erweiterung des Begriffs der Rechtfertigung nicht auch consequenterweise zu einer Aenderung rücksichtlich des Begriffs der Rechtfertigung führt, d. h. ob man dann noch in Wahrheit daran festhalten kann, daß der Glaube allein rechtfertigt, d. h. daß Christus allein rechtfertigt, nicht bloß als die causa efficiens, sondern auch als die causa meritoria der Rechtfertigung, wenn doch die Rechtfertigung selbst nicht eine bloße Zurechnung des Verdienstes Christi ist.

Bekehrung und Heiligung verhalten sich nach der schleiermacher'schen Eintheilung so zu einander, daß die Veränderung, welche durch die Heilsentwickelung in der Willensrichtung des Menschen vor sich geht, bis zu einem gewissen Zeitpunct hin Bekehrung ist, von da an aber Heiligung ist und genannt wird. Nun will ich dagegen nicht das geltend machen, was Niemand besser als Schleiermacher selbst ausführt, daß ein Christ nicht gerade Zeit und Stunde seiner Bekehrung anzugeben im Stande seyn müsse; denn es folgt daraus nur, daß die Grenze zwischen Bekehrung und

Heiligung eine fließende ist, indem die zur Bekehrung gehörigen Willensregungen unvermerkt in die Heiligung übergehen; deßhalb muß es aber doch eine Zeit geben, wo die Bekehrung vollbracht ist, weil zu der bisher wirksamen gratia praeparans die gratia perficiens gekommen ist, und dieser Wendepunct im Leben der Christen wird sich auch in der Erinnerung wenigstens an epochemachende Lebensabschnitte anknüpfen lassen. Allein die Grenze zwischen Bekehrung und Heiligung zerfließt vollends, wenn man bedenkt, daß auch die Heiligung durch fortwährende Bekehrung vermittelt wird; sie geschieht nicht nach Art einer Naturentwickelung, sondern in Gestalt eines Freiheitskampfes, durch Fallen und Auferstehung hindurch, durch immer erneuerte Buße. Es dürfte darum gewiß besser seyn, Bekehrung und Heiligung in ein rein begriffliches Verhältniß zu einander zu setzen und den Fortschritt im Heile nicht durch Beschränkung des Begriffs der Bekehrung auf den Hauptwendepunct im Leben des Christen ausschließlich unter den Gesichtspunct der Heiligung zu stellen.

Es bleibt uns noch übrig, über das Verhältniß der Bekehrung zur Rechtfertigung und zur Wiedergeburt Einiges zu bemerken. Die schleiermacher'sche Zusammenfassung der Bekehrung und Rechtfertigung im Begriff der Wiedergeburt erinnert an Calvin, welcher ebenfalls Buße und Rechtfertigung als zwei durch den Glauben angeeignete göttliche Gnadengaben zusammenstellt. Aber Schleiermacher hat ja den lutherischen Begriff von Bekehrung, wonach sie den Glauben in sich begreift, und nach diesem Begriff geht es durchaus nicht an, Bekehrung und Rechtfertigung neben einander herlaufen zu lassen, auf den einen oder den andern Begriff muß das Hauptgewicht fallen. Bei Schleiermacher ist durchaus die Bekehrung die Hauptsache, und die Rechtfertigung ist nur der unselbständige Abglanz oder Schatten der Bekehrung, mit der veränderten Willensrichtung fällt unmittelbar das Gefühl der Schuld

hinweg, es wiederholt sich hier dasselbe Verhältniß, welches bei Schleiermacher zwischen Erlösung und Versöhnung stattfindet. Ist aber nach der kirchlichen Lehre die Versöhnung die Grundlage der Erlösung, so muß auch bei der subjectiven Aneignung des Werkes Christi die Rechtfertigung zur Grundlage der veränderten Willensrichtung machen. Dieß ist wohl der Grund, warum Nitzsch die Rechtfertigung vor die Bekehrung stellt, indem er nach calvin'scher Lehrweise den Glauben beiden vorangehen läßt und denselben schon bei der Berufung abhandelt. Am angemessensten aber dürfte es seyn, wenn man überhaupt Bekehrung und Rechtfertigung nicht mit einander verbindet, sondern Rechtfertigung und Heiligung, wo dann natürlich die Rechtfertigung als Grundlage der Heiligung erscheint.

Das Verhältniß der Bekehrung zur Wiedergeburt wird von Schleiermacher insofern richtig bezeichnet, als nach ihm die Wiedergeburt ein allgemeinerer Begriff ist, der die Bekehrung in sich begreift. Doch wird man besser die Bekehrung als die menschliche Voraussetzung der Wiedergeburt fassen, während die Wiedergeburt mit ihren beiden Bestandtheilen, der Rechtfertigung und Heiligung, das göttliche Werk darstellt, welches am Menschen geschieht in Folge seiner Bekehrung. So reicht der Begriff der Wiedergeburt weit über den der Bekehrung hinaus, nicht als ob die Bekehrung eine bloße Vorstufe der Wiedergeburt wäre, wie etwa die Erweckung nur eine unvollkommen durchgeführte Bekehrung ist; denn die Bekehrung umfaßt Alles, was vom Menschen gefordert wird, die Begriffe Bekehrung und Wiedergeburt decken einander in Absicht auf die Personen, auf welche sie Anwendung finden, aber zum Leben gelangt der Mensch durch die Bekehrung nur deßhalb, weil sich mit der bekehrenden Gnade die wiedergebärende verbindet. Allerdings beruht auch die Bekehrung ganz auf göttlicher Causalität, denn wenn auch der Mensch bei der Bekehrung sich

nicht rein passiv verhält, so muß doch alle Activität aus der göttlichen Gnade abgeleitet werden, und selbst die bloße Fähigkeit, der göttlichen Gnade zu widerstehen oder sich ihr hinzugeben, kann nicht im natürlichen Willen als solchem liegen. Ich möchte hier sogar weiter gehen als Martensen, welcher §. 204. unterscheidet zwischen dem nackten natürlichen Willen als solchem und der wesentlichen Freiheit, d. h. der anerschaffenen Gnade, der Mensch gebe sich der göttlichen Gnade hin in Kraft des inneren göttlichen Funkens, der unzertrennlich sey von dem Wesen der Freiheit und als die Gnade in der Natur bezeichnet werden müsse. Ich glaube nicht, daß durch diese Unterscheidung der Synergismus ganz vermieden wird; denn der Synergismus versteht unter den natürlichen Kräften nicht den rein subjectiven Willen, natürlich heißt Alles, was nicht vom heiligen Geiste gewirkt ist, und so gehört auch die anerschaffene Gnade, soweit davon noch etwas übrig ist, zur Natur. Die altprotestantischen Dogmatiker haben vielmehr durch die oben mitgetheilte Bezeichnung der ersten Gnadenwirkungen des heiligen Geistes als motus inevitabiles einen bessern Weg gezeigt, wie man ohne Concession an den Pelagianismus der Lehre von einer gratia irresistibilis entgehen kann: die Fähigkeit, die Gnade anzunehmen, kommt selbst von der Gnade her. Das liberum arbitrium wird im Menschen wiederhergestellt, nur ist diese Wiederherstellung kein besonderes, der eigentlichen Gnadenwirkung vorangehendes Werk der göttlichen Allmacht, sondern in Folge der Gnadenwirkung selbst wird der bisher gebundene Wille wieder frei, daß er nicht mehr widerstreben muß, und so weit reicht die Gnadenwirkung bei Allen, auch bei denjenigen, welche ihr widerstreben. Dessenungeachtet fällt die Bekehrung nur unter den Gesichtspunct der gratia assistens, nicht, wie die Wiedergeburt, unter den der gratia inhabitans; bei der Bekehrung treten daher göttliche und menschliche Thätigkeit auseinander, sie kann darum ebensowohl als ein einseitig gött-

liches, wie ein einseitig menschliches Werk bezeichnet werden; Gnade und Freiheit treten in Kampf mit einander, wie Martensen diesen Kampf, der in der Bekehrung stattfindet, sehr gut beschreibt. Die Wiedergeburt dagegen ist ein immanentes göttliches Wirken, in welchem kein Abwechseln zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit stattfindet, und deßhalb in höherem Sinne ein göttliches Werk als die Bekehrung, welche immer die höchste Energie des Willens in Anspruch nimmt und darum auch von der heil. Schrift überwiegend als ein Werk des Menschen, nicht als ein Bekehrtwerden, sondern als ein sich Bekehren dargestellt wird. Die Sacramente scheiden, wie schon Quenstedt erkannt hat, am deutlichsten die Begriffe der Bekehrung und der Wiedergeburt von einander. Während die Bekehrung durch das bloße Wort vermittelt werden kann, ist die Wiedergeburt ohne die Sacramente nicht möglich. Besonders stellt die lutherische Auffassung der Sacramente, welche, um mit Martensen zu reden, in denselben die unauflösliche Vereinigung eines heiligen Geistesmysteriums und eines heiligen Naturmysteriums erkennt, den Begriff der Wiedergeburt in seinem weit über den psychologischen Vorgang der Bekehrung hinausreichenden Umfang dar. Auch dadurch, daß der Begriff der Wiedergeburt auf den der Erbsünde zurückgeht, während die Bekehrung sich zunächst auf die wirkliche Sünde bezieht, wird die erstere als ein umfassenderes Werk dargestellt. Was die Frage betrifft, ob die Bekehrung der Wiedergeburt, oder die letztere der ersteren vorausgeht, so muß man freilich, wenn man die Bedeutung der Kindertaufe nicht bloß symbolisch faßt, in dieser einen realen Anfang der Wiedergeburt setzen; doch kann dieser Keim der Wiedergeburt noch keine wirkliche Wiedergeburt seyn, weil die Wiedergeburt die Bekehrung selbst als nothwendiges Moment in sich begreift. Harleß stellt in seiner christlichen Ethik, §. 23., das Verhältniß der Bekehrung zur Wiedergeburt im Ganzen gut dar, indem er die Bekehrung als das Verhal-

ten bezeichnet, in welchem der Mensch mit vollkommen freiem Selbstbewußtseyn die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes hinnehme und sich zu ihr bekenne; der Eintritt der Wiedergeburt oder des wiedergebärenden Geistes, sagt er, habe zwar nicht die Bekehrung zu seiner Voraussetzung, das wirkliche Daseyn der Wiedergeburt aber und die Erreichung ihres Zieles finde nur in der Bekehrung statt, kraft deren die Wirkung des Geistes Gottes zugleich eigen bekanntes und bejahtes Besitzthum sey. Doch sagt er §. 21. immerhin auf einseitige Weise, die Wiedergeburt sey nicht Wirkung des Glaubens, sondern der Glaube sey Wirkung der Wiedergeburt; sonst wäre der Besitz des Geistes eine Gabe des Glaubens, aber der Glaube selbst sey eine Gabe des wirksamen Geistes. Dabei scheint er Gal. 3, 14. ganz vergessen zu haben, und die Stellen, welche er anführt, beweisen nichts gegen die Ableitung der Wiedergeburt aus dem Glauben, denn der Glaube kann recht wohl eine Gabe des Geistes seyn, und doch ist die Einwohnung des Geistes erst eine Folge des Glaubens.

Komme ich nun zum Schluß noch einmal auf das Verhältniß zwischen Wiedergeburt und Heiligung zurück, so kann, wenn das Gesagte richtig ist, die Heiligung nicht von der Wiedergeburt unterschieden werden, sondern die Wiedergeburt begreift die Bekehrung sowohl als die Rechtfertigung und Heiligung in sich. Darum kann man die Heiligung nicht allein der gratia conservans zutheilen, sondern der Anfang der Heiligung gehört schon der gratia operans an, und die Dogmatik muß darauf verzichten, in der begrifflichen Aufeinanderfolge der Heilsmomente zugleich die zeitliche Heilsentwickelung darstellen zu wollen. Bekehrung, Rechtfertigung und Heiligung gehören mit einander sowohl zur gratia operans, als zur gratia conservans, und der Fortschritt im Heile geschieht einfach durch fortwährende Wiederholung des Anfangs, indem man den in der Heilsordnung vorgezeichneten Weg von der Bekehrung durch die Rechtfertigung zur Heiligung stets aufs Neue zurücklegt.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Erneuerte Beschäftigung mit dem Buche Hiob.

Eine vorläufige Bemerkung

von

F. W. C. Umbreit.

Als ich meinen Commentar zum Buche Hiob schrieb, der im Jahre 1824 erschien, fand ich mich durch meine unmittelbaren Vorgänger wenig gefördert. Ich war doch eigentlich zunächst nur an Rosenmüller's Scholien gewiesen, die noch dazu erst in der Ausgabe von 1806 vor mir lagen, und wer auch willig die sonstigen Verdienste des fleißig sammelnden und ehrenwerthen leipziger Gelehrten noch so hoch stellen mag, wird zugestehen müssen, daß exegetische Productivität und Kunst bei ihm nicht zu suchen, und derselbe, aller Poesie und, trotz seiner vieljährigen Beschäftigung mit der orientalischen Literatur, alles orientalischen Geistes völlig baar, am allerwenigsten gerade zur Auslegung eines der gewaltigsten und kunstvollsten Gedichte des ganzen Morgen- und Abendlandes Beruf haben konnte. Bei einem Werke wie Hiob, von einer solchen harmonischen Durchdrungenheit von Einem Geiste, zeigt es sich recht deutlich, wie auch die beste empirische Virtuosität in der sprachlichen Kenntniß zur Erklärung des Einzelnen nicht zureichend ist und die linguistisch-kritische Operation erst von der Erfassung des Ganzen Bestimmtheit und Wahrheit empfängt. Rosenmüller hatte viel den nicht genug zu schätzenden Albert Schultens berücksichtigt, auf dessen weitschichtigen Commentar ich nun ein selbständiges, fleißiges Studium verwendete, welches schon wegen der ganz absonderlichen Latinität keine geringe Selbstentäußerung erfordert, muß aber bekennen, daß ich

am Ende aus dem ganzen Werke beiläufig mehr Arabisch als Hebräisch gelernt. Es ist, als wenn man in einen ungeheuren Wald der mannichfaltigsten und seltsamsten Bäume und Gewächse hineingeführt würde, und es hält schwer, sich nicht zu verirren und zu verwirren. Der angehende, jugendliche Ausleger hat in der That eine schwere Gefahr zu bestehen, wenn er mit einer solchen unmeßbaren Fülle von Erklärungen, oft selbst bei den leichtesten Stellen, überschüttet wird, seinen einfachen Sinn einzubüßen, und bringt er dazu einen Respect vor alten Autoritäten mit, der wenigstens damals, als ich zu exegisiren begann, gewöhnlicher war, als jetzt, so könnte ihm sogar die eigene Arbeit verleidet werden. Indessen ist bei aller etymologischen und exegetischen Künstelei, wie sie nun einmal dem großen holländischen Orientalisten eigen war, in seinem grundgelehrten Werke ein poetischer Hauch des Morgenlandes nicht zu verkennen. Ganz anders freilich weht und webt dieser Duft, wie ihn früher Keiner eingeathmet und ausgeathmet, in Herder's „Geist der hebräischen Poesie", besonders auch da, wo in diesem nie veraltenden Buche Stücke aus Hiob übersetzt und poetisch erklärt sind. Wenn man auch gar manche Erklärungen jetzt aus Gründen der Sprache verwerfen muß, so darf man vielleicht sagen, daß selbst dann der irrthümlich gefundene Sinn ursprünglich hätte stattfinden können, daß er orientalisch-wahr empfunden und poetisch-schön ausgedrückt ist. Ebenso muß ich dankbar hier Eichhorn's gedenken, der, wenn ihm auch die herder'sche Tiefe und die poetisch-selbstschöpferische Begabung fehlte, doch, von einer schwungvollen Phantasie beflügelt, einen sehr lebendigen und empfänglichen Sinn für den Geist des Morgenlandes hatte, wie mich denn namentlich seine Vorlesung über Hiob, die ich einst bei ihm hörte, im hohen Grade angeregt. Seine zu Anfang dieses Jahrhunderts gedruckte, in einer neuen Ausgabe 1824 erschienene Uebersetzung unseres Gedichts hat zwar

einen gewissen modernen Klang und Strich, ist aber immerhin Erzeugniß wirklicher Begeisterung. Spätere Bearbeitungen von Stuhlmann (1804), Schärer (1818) u. A. sind in dieser Beziehung mit der von Eichhorn in keine Vergleichung zu setzen. Anders verhält sich's mit der Uebersetzung von de Wette in seinem Bibelwerke, die in der Anspruchslosigkeit ihres schlichten und einfachen Tones etwas Herzgewinnendes hat, aber eben auch in ihrer allzu großen Nüchternheit wenig davon spüren läßt, daß der sonst hochverdiente Verfasser von der Herrlichkeit des Originales in eine erhöhte Stimmung gesetzt gewesen.

Man würde aber zu einer irrigen Vorstellung von dem Grunde und Plane einer neuen Bearbeitung des Buches Hiob gelangen, wenn man meinte, daß dergleichen kritische Ueberlegungen mich zur Uebersetzung und Auslegung desselben veranlaßt. Von glühender Liebe zur Poesie des Orients erfüllt, drängte es mich, nachdem ich das hohe Lied exegetisch nachzudichten gesucht, auch mit dem hohen Geiste des Dichterweisen, der „mit Eisengriffel seine Worte für ewige Zeit in Felsen eingehauen" (19, 24.), in das innigste Verhältniß des Verständnisses zu treten. Ich hielt mich dazu nur an den Text und an meinen eigenen Geist, unterließ es aber auch nicht, bei einzelnen Stellen meine so gefundene Erklärung mit der Anderer zu vergleichen und, wie es Gewissenssache des Auslegers ist, nach bestmöglichster Einsicht die meinige durch eine fremde zu bestätigen oder sie mit ihr zu vertauschen.

Als ich nach sieben Jahren eine neue Auflage meines Commentares zu veranstalten genöthigt war, fand ich keinen neuen Zuwachs an Literatur zur Kritik und Auslegung Hiob's, die ich zu prüfen und zu verwerthen gehabt hätte. Ich wandte besonderen Fleiß auf die Uebersetzung, bei der ich früher nach einer zu großen Wörtlichkeit gestrebt, und benutzte in der Spracherklärung die inzwischen erschienenen grammatischen Schriften von Ewald. Außerdem hatte

es mir Freude gemacht, aus fortgesetzter eigener Lectüre orientalischer Schriftsteller, vorzüglich arabischer Dichter, weitere Parallelen zu verwandten Stellen Hiob's hinzuzufügen, auch lexikalisch durch Dialektsvergleichung bei einzelnen schwierigen Wörtern dem philologischen Elemente im engeren Sinne mehr Bestimmtheit und Ausdehnung zu geben. Es ist dieses auch in den mir zu Gesichte gekommenen Recensionen über die 1832 herausgegebene zweite Auflage des Buches anerkannt worden, und ich selbst habe mich über das Verhältniß derselben zu der ersten in den theol. Stud. u. Krit. von demselben Jahre im dritten Hefte ausführlich ausgesprochen.

Seit dieser Zeit ist aber unserm Buche eine reiche exegetische und kritische Thätigkeit gewidmet worden. Es liegen theils zahlreiche Einzelschriften, theils vollständige Commentare vor uns, über die ich bis zum Jahre 1840 in den theol. Stud. u. Krit. im ersten Hefte Bericht erstattet. Ich nenne bis dahin nur besonders Namen wie Ewald und Hirzel, die schon dafür Bürgschaft geben, daß in den hierher gehörigen Schriften dieser Verfasser neue und reiche Beiträge zur Erklärung des schwierigen Buches dargeboten sind. Daran reihen sich nun später weiter Stickel, Vaihinger, Hahn, Schlottmann u. A. — Ewald's vortrefflicher Commentar (zuerst 1838) ist 1854 in einer zweiten Auflage erschienen, und ebenso ist der von Hirzel (zuerst 1839) nach dem Tode des Verfassers von J. Olshausen 1852 neu herausgegeben worden. Es hat mich schon lange gedrängt, die neuere und neueste Literatur über Hiob in dieser Zeitschrift zu besprechen, und ich werde im nächsten Jahrgange den Anfang damit machen, bei einzelnen schweren Stellen dem Streite der Ausleger prüfend zu folgen. Ich werde dieses in Bezug auf meine eigene Auslegung mit der Selbstentäußerung thun, deren ich mir bewußt bin, und mit der immer frischen Lust, auch von Anderen gern zu lernen.

Dieses zur vorläufigen Ankündigung, weil es mich schon längst unangenehm berührt, daß manche meiner Erklärungen, die ich schon selbst seit Jahren aufgegeben, immer noch als die meinigen gebilligt oder gemißbilligt werden.

2.

Einige weitere Bemerkungen über den Paschastreit des zweiten Jahrhunderts, gegen D. Baur.

Von

D. Georg Eduard Steitz.

Meine Abhandlung in dem 4. Hefte des Jahrgangs 1856 der theologischen Studien und Kritiken: „Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier" u. s. w. hat von Seiten des Herrn Prof. D. Baur in Tübingen eine Entgegnung (der Paschastreit gegen Steitz, theol. Jahrbücher 1857. S. 242—257.) hervorgerufen. So wenig dieselbe durch die Art ihrer Beweisführung im Stande war, meine Ueberzeugung von der Richtigkeit meiner Ansicht auch nur in einem Punkte zu erschüttern, so benutze ich doch die mir gebotene Gelegenheit gerne, um die Gegengründe des Herrn Baur vor dem Richterstuhle des competenten theologischen Publicums abzuwägen, dessen Endurtheil ich nicht fürchten zu müssen glaube.

Schon von vornherein habe ich es zu bedauern, daß Herr Baur den ersten Theil meiner Abhandlung völlig unberücksichtigt gelassen, da derselbe nicht nur mit den weiteren Erörterungen auf das Innigste zusammenhängt, sondern auch in der genaueren Bestimmung des altkirchlichen Paschabegriffs die Grundlagen enthält, auf welchen meine ferneren Schlußfolgerungen ruhen. Die wesentlichste Differenz zwischen Herrn Baur und mir liegt allerdings in den beiden Hauptfragen des zweiten Theils, 1) ob die

kleinasiatische Landeskirche den 14. Nisan als Todestag Christi gefeiert habe, und 2) ob die Unterscheidung zwischen specifisch christlichen und judaisirenden Quartodecimanern begründet sey. Beides glaubt Herr Baur verneinen, ich aber bejahen zu müssen.

In der Beantwortung der ersten Frage findet, wie ich glaube, zwischen Herrn Baur und mir über das, was die Quellen berichten, vollständige Uebereinstimmung statt; wir betrachten es beide als feststehende Thatsachen, daß die kleinasiatischen Gemeinden den 14. als das Pascha des Herrn und zwar zum Andenken an sein Leiden gefeiert, daß dieß ihr einziger Paschatag gewesen, daß sie ihn fastend begangen und dieses Paschafasten zuletzt durch eine feierliche Eucharistie gelöst haben. Steht nun, wie ich im ersten Theile nachgewiesen zu haben glaube, fest, daß 1) das Paschafasten im dritten Jahrhundert nur dem Leiden und dem Tode des Herrn gegolten hat, und daß 2) das Abendmahl stets eine frohe Feier gewesen ist und darum auch, wenn es unmittelbar nach dem Fasten gehalten wurde, den Uebergang von der Trauer zur Freude vermittelte, so scheint mir der Schluß unabweisbar, daß die Kleinasiaten den 14. als den Gedächtnißtag des Leidens und des Todes Jesu bis um 3 Uhr Nachmittags oder bis Sonnenuntergang durch ihr Fasten trauernd, dann aber im Hinblick auf die vollbrachte Erlösung durch gemeinsamen Abendmahlsgenuß mit freudigem Preise begangen haben.

Diesen Schluß glaubt Herr Baur bestreiten zu müssen. Er sagt S. 243: „Das zur Paschazeit gewöhnliche Fasten galt in jedem Falle, auch wenn man mit demselben am 14. aufhörte, dem Leiden Jesu; daß man aber mit dem Fasten dazu aufhörte, um den Segen des schon erfolgten Todes zu feiern, ist eine bloße Behauptung.“ Aber war denn nicht schon der Schluß des

wöchentlichen Freitagsfastens nach Tertullian eine Rückkehr zu der Heiterkeit und Freude, gerade wie auch die verdunkelte Welt nach Christi Verscheiden ihre Klarheit wieder empfing? (Tertull. de ieiun. cap. 10.) Wurde nicht überdieß der Fastenschluß am 14. von den Kleinasiaten durch eine Eucharistie vollzogen? Nun galt freilich das Abendmahl der alten Kirche ebensowohl als das freiwillige Freitagsfasten und die Paschaasitien dem Leiden und Sterben des Erlösers, aber mit dem sehr wichtigen Unterschiede, daß beide nach ihrem ästhetischen Charakter sich antithetisch und ausschließend gegenüberstanden. Jenes Fasten war Trauer-, das Abendmahl dagegen Freudenfeier. Bei jenem waltete der Schmerz über das Leiden des Gekreuzigten und über die eignen Sünden, bei diesem dagegen die dankbare Erinnerung an die vollendete Erlösung und ihre Segnungen vor. Darum trug das Abendmahl den bedeutsamen Namen der Eucharistie, der gratiarum actio; darum war es vorzugsweise mit der Sonntagsfeier verbunden, die gleichfalls den Charakter der Freude und des Dankes athmete; darum konnten selbst in solchen Landeskirchen, die, wie die afrikanische, tägliche Eucharistien veranstalteten, wenigstens in der älteren Zeit während des Stationsfastens die Fastenden an der Communion sich nicht betheiligen, sondern höchstens nach beendigter Station den Leib Christi für sich zu Hause genießen. Die alten Kirchenlehrer bezeugen ausdrücklich, daß in der Eucharistie die Segnungen der vollbrachten Erlösung angeschaut und gefeiert wurden. Cyprian z. B. nennt sie (ep. 63. ad Caecilium cap. 14.) dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum, was nothwendig die Vergegenwärtigung der passio als vollendeter Thatsache voraussetzt, welche die redemptio zur Wirkung hatte; er schildert Cap. 11. die Frucht des Sacramentsgenusses: „Wie durch jenen gewöhnlichen Wein das Herz erweitert und alle Traurigkeit verbannt wird, so soll durch das Trinken des Blutes Christi und durch den

Kelch des Heiles die Erinnerung an den alten Menschen verbannt, der frühere weltliche Wandel vergessen und das traurige Gemüth, das sonst mit ängstender Schuld beladen war, durch die Freude über die göttliche Vergebung erweitert werden." So sagt schon ein Jahrhundert früher Justin der Märtyrer (dial. c. Tryph. c. 41.): „Das Opfer des Semmelmehles, welches man der Vorschrift gemäß über den vom Aussatze Gereinigten darbrachte, war ein Typus des Brods der Eucharistie, welches Christus unser Herr zur Erinnerung an sein für die Menschen, die sich von aller Bosheit reinigen, erduldetes Leiden, eingesetzt hat, damit wir Gott danken sollen, nicht nur dafür, daß er die Welt nebst Allem, was darin ist, um der Menschen willen geschaffen, sondern auch dafür, daß er uns von dem Verderben, in dem wir waren, befreit und die Herrschaften und Gewalten" (böse Geister) „vollständig vernichtet hat, indem nach seinem Rathschluß Jesus für uns litt." Ganz dieselben Motive der Danksagung finden sich noch in den Abendmahlsgebeten der apostolischen Constitutionen VIII, 12—15. und der ältesten unter dem Namen des Marcus bekannten alexandrinischen Liturgie. Wie überhaupt diese Anschauung der Eucharistie noch in späterer Zeit unter wesentlich veränderten Verhältnissen und Vorstellungen die gleiche geblieben ist, möge uns ein Zeugniß des Chrysostomus darthun. Zu seiner Zeit war bereits die große Paschawoche ein integrirender Bestandtheil der Quadragesima geworden und in dem Quadragesimalfasten war die Beziehung auf das Leiden und Sterben des Erlösers zurückgetreten hinter den Zweck, durch Erkenntniß der Sünde und Reinigung des Gewissens auf die österliche Communion vorzubereiten. Wie nun Origenes in der von uns (1856. S. 757 f.) erklärten Stelle die christliche Festfeier überhaupt vergeistigt, so erörtert auch Chrysostomus in einer Fastenpredigt den

Gedanken, daß der wahre Christ immer Pascha feire, indem er dem Abendmahle die Bedeutung der Paschafeier des neuen Bundes gibt, welche an die Stelle des abrogirten vorbildlichen Ritus getreten sei. In diesem Sinne sagt er: „Ein Andres ist das Pascha, ein Andres die Tessarakoste, denn die Tessarakoste wird einmal im Jahre gehalten, das Pascha dreimal die Woche a), bisweilen auch viermal, besser noch, so oft wir wollen. Denn das Pascha ist nicht Fasten, sondern Darbringung und Opfer, welche in jeder kirchlichen Zusammenkunft stattfinden. Daß es dieß ist, darüber höre den Paulus, der da sagt: Als unser Pascha wurde Christus für uns geopfert, und: so oft ihr von diesem Brode esset und diesen Kelch trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn. — — Pascha aber heißt den Tod des Herrn verkündigen. — — Nicht wegen des Pascha fasten wir" (als ob im Abendmahle an sich ein Grund zur Trauer läge), „auch nicht wegen des Kreuzes, sondern wegen unserer Sünden, weil wir zu den Mysterien herantreten wollen, denn das Pascha" (Eucharistie) „ist nicht ein Anlaß zum Fasten, auch nicht einmal zur Trauer, sondern zur Freude und Fröhlichkeit; denn das Kreuz hat die Sünde getilgt, die Welt gereinigt, die alte Feindschaft versöhnt, die Pforten des Himmels geöffnet, die Gehaßten lieb gemacht, sie zum Himmel emporgehoben, unsere Natur zur Rechten des Thrones erhöht, unzählige andere Güter uns erworben. Nicht also dürfen wir trauern und uns bekümmern, sondern froh und freudig seyn. Deßhalb spricht Paulus: „Es sey ferne von mir, mich zu rühmen, außer des Kreuzes unseres Herrn Jesu Christi." (Contr. Iudaeos III. c. 4. Oper. I, 611.) Aus diesen Zeugnissen der verschiedensten Jahrhunderte ergibt

a) Zu Chrysostomus Zeit waren bereits Freitag, Samstag und Sonntag die gewöhnlichen Communiontage der syrischen Gemeinden. (Cf. Hom. V. in 1. Timoth. Opp. ed. Montf. Tom. VI. p. 272.)

sich mit Sicherheit, daß die alte Kirche in der Abendmahlsfeier allerdings das Gedächtniß des Leidens und Todes, aber nicht wie in den Stations- und Paschafasten trauernd, sondern im Hinblick auf das durch Christi Sieg gewonnene Heil freudig und dankend beging, und wenn nun alle Berichte über die kleinasiatische Paschafeier darin übereinstimmen, daß diese Landeskirche den 14. zum Andenken an das Leiden des Herrn durch Fasten und Abendmahlsgenuß ausgezeichnet hat, ist es dann eine bloße Behauptung, wie Herr Baur meint, oder nicht vielmehr ein sich von selbst verstehender Schluß, daß die Kleinasiaten wirklich den 14. als Todestag des Erlösers dadurch feierten, daß sie im Momente des Todes oder der Grablegung aus der Passionstrauer in die Siegesfreude übergingen? Sind sie damit nicht vollkommen der Bedeutung gerecht geworden, welche sich für die Kirche des dritten Jahrhunderts an das Freitagsfasten und an die sonntägliche Eucharistie knüpfte? Haben sie damit etwas Andres gethan, als was die occidentalische Kirche an ihrem Auferstehungssonntag that?

Zwar wendet Herr Baur ein: „Hätten die Kleinasiaten den 14. als Todestag gefeiert, so hätten sie auch die Auferstehung an dem dem 14. entsprechenden Tag als besonderen Festtag begehen müssen" (S. 244.); allein ich sehe die Nothwendigkeit dieses Schlusses nicht ein; sie hatten ja schon am darauf folgenden Sonntag ihr wöchentliches Auferstehungsfest; was konnte sie also veranlassen, noch vorher diese vollendende Thatsache des Heiles als Jahresfest zu begehen? Auch läßt sich nicht verkennen, daß das Moment der vollendeten Erlösung, des vollendeten Sieges, welches die Auferstehung zur vollen Erscheinung bringt, in der Eucharistie der alten Kirche bereits mitangeschaut wurde; wie hätten sonst die Occidentalen um 190 diese letztere in so innige Beziehung zur Sonntags- und zur jährlichen Auferstehungsfeier setzen können, daß ihnen die Eucharistie geradezu zum *μυστήριον τῆς ἀναστάσεως*

wurde, das man nur mit völliger Verkennung seines Begriffs von dem Sonntag auf einen andern Tag rücken könne? (Eus. V, 23.)

Wenn Herr Baur ferner fragt: „Warum konnten sich die Kleinasiaten nicht dazu entschließen, den Todestag ebensowohl wie die Occidentalen an dem dem Sonntag als dem Auferstehungstag entsprechenden Freitag zu begehen?" so hat der Fragesteller S. 250. seiner Entgegnung die Antwort darauf bereits selbst gegeben: „Es läßt sich in dem Schreiben des ehrwürdigen, im Dienste des Herrn ergrauten Polykrates nicht verkennen, wie durch die von römischer Seite gemachten Zumuthungen das fromme Pietätsgefühl sich verletzt fühlte, womit die kleinasiatische Kirche an ihrer uralten Tradition hing", die sie von dem Lieblingsjünger Johannes empfangen, die ihr der in ihrer heimischen Erde ruhende Philippus bestätigt, die so viele unvergeßliche Blutzeugen ihr bewahrt und fortgeleitet hatten. Daß in der That nur die hierarchischen Anmaßungen Victor's die Verständigung mit den Asiaten unmöglich machten, geht daraus unwidersprechlich hervor, daß nach Eusebius Vit. Const. III, 19. namentlich die Provinz Asien den nicänischen Beschluß anerkannte und daß nach III, 7. unter den zu Nicäa erschienenen kleinasiatischen Bischöfen namentlich solche aus Galatien, Pamphylien, Cilicien, Kappadocien, Asien (Provinz) und Phrygien erwähnt werden; diese alle schlossen sich also — da der Beschluß einstimmig gefaßt wurde — der siegenden occidentalischen Praxis an.

Nicht gewichtiger ist der dritte Einwurf, den Herr Baur gegen meine Ansicht erhebt: „Wie soll man sich ferner den den Kleinasiaten schuld gegebenen Judaismus erklären, wenn ihre Heilighaltung des 14. nur die christliche Feier des an diesem Tage erfolgten Todes Jesu war?" Dieser Einwurf heißt in der That nichts Anderes als: weil die Differenz zwischen Kleinasien und Rom einmal durch-

aus dogmatischer Natur gewesen seyn muß — denn „Rituelles und Dogmatisches läßt sich (nach S. 255.) hier nicht trennen" —, so kann sie sich nicht bloß auf eine Frage des Ritus beschränkt haben. Aber mußte denn der Vorwurf des Judaismus, den man den Kleinasiaten machte, nothwendig ihre dogmatische Anschauung betreffen? konnte er sich nicht ganz füglich darauf beziehen, daß sie den im Gesetze verordneten Paschatag des 14. auch als den Tag ihres *πάσχα σωτήριον* noch immer festhielten, während die Occidentalen nach dem 14. ihren Paschafreitag und nach diesem ihr Auferstehungsfest nur berechneten? Zeugt nicht dieser Vorwurf gerade von der Gehässigkeit, womit man von römischer Seite her die Abweichung in der Sitte der Gegner bekämpfte? Noch im Anfang des vierten Jahrhunderts erwiederte auf diesen Vorwurf der Quartodecimaner Tricentius dem alexandrinischen Bischof Petrus, ihre Feier habe nichts mit den Juden zu schaffen, sondern sie beabsichtigten nur das Andenken an das Leiden des Herrn zu erneuern und zwar an demselben Tage, an welchem er nach dem Bericht der ersten Augenzeugen gelitten habe (Chronic. pasch. ed. Dind. I, 7.); ausdrücklich bezeugt Irenäus, der Streit bewege sich nur um die Dauer des Paschafastens und um den Tag des Fastenschlusses, es liege darum auch in der ganzen Differenz um so weniger ein Grund den Frieden der Kirche zu stören, da ja gerade in der Verschiedenheit der Paschafasttage nur die Einheit des Glaubens um so kräftiger sich offenbare a) (Euseb. V, 24. §. 12. 13.); jeder Unbefangene wird aus diesen Worten des Irenäus nur den Schluß ziehen, daß die Kleinasiaten und Occidentalen der Paschafeier selbst wesentlich die gleiche Bedeutung geben mußten und nur über den Tag und die Form streiten

a) *ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησι.*

konnten, — Herr Baur dagegen bleibt unbeweglich bei seinem Satze, der Streit könne nicht bloß ritualistischer, er müsse auch dogmatischer Natur gewesen seyn. Und warum? Nun weil es einmal „gegen den Charakter einer solchen Streitfrage ist, sie für eine bloß rituelle zu halten" (S. 255.).

Wenden wir uns nun zu der ohne Zweifel wohlbegründeten Ansicht, welche Herr Baur unserer „bloßen Behauptung" entgegenstellt. „Diese religiöse Gebundenheit der Kleinasiaten", sagt er S. 245., „erklärt sich genügend nur dann, wenn die alte religiöse Bedeutung des 14. als des im Gesetz für das Paschamahl festgesetzten Tages in der Weise für ihre Feier bestimmend war, daß sie das Andenken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nur in der Form eines Paschamahles in demselben Sinne begehen konnten, in welchem es Jesus selbst vor seinem Tode mit seinen Jüngern gehalten hatte. Es war dieß ohne Zweifel die ursprüngliche ächt apostolische Sitte der Paschafeier der ersten Christen. Sie hat nichts specifisch Judaistisches oder Ebionitisches" ꝛc., oder, wie es S. 254. heißt, „sie hatte ungeachtet ihres judaistischen Hintergrundes dennoch einen rein christlichen Charakter." Also hatte nach der Vorstellung, welche Herr Baur bei den Kleinasiaten voraussetzt, Christus die religiöse Bedeutung des alttestamentlichen Paschatags nicht erfüllt und abrogirt, sondern im Gegentheil in der Weise sanctionirt, daß die Seinen sich fortan daran gebunden fühlen mußten und selbst die Erinnerung an sein letztes Abendmahl nur in dieser bindenden Form eines gesetzlichen Paschamahles feiern konnten — und trotz dieser Gebundenheit ihres Bewußtseyns an die Normen des Gesetzes soll ihre Feier zwar einen „judaistischen Hintergrund", aber durchaus „nichts specifisch Judaistisches oder Ebionitisches", sondern im Gegentheil „einen rein christlichen, ächt apostolischen Charakter" gehabt haben! Zwar für Herrn Baur sind das keine Wider-

sprüche, da ihm ja auch die Urapostel vollständige Juden nur mit dem Glauben an Jesus als den Messias gewesen und bis an das Ende ihres Lebens geblieben sind, aber Irenäus hätte als Basis einer solchen Paschafeier die ὁμόνοια des katholischen Glaubens gewiß nicht anerkennen können, sondern würde dieselbe ohne Zweifel unbedingt als jüdische Superstition verworfen haben, wie er gegenüber von Blastus that.

Tricentius sagt von seiner Partei, ihrer Paschafeier liege keine andere Absicht zu Grunde, als das Andenken an das Leiden Jesu (ἀνάμνησις τοῦ πάθους) zu begehen, und zwar an demselben Tage, an welchem es nach der Aussage der Augenzeugen geschehen sey; auch Theodoret erzählt von den Quartodecimanern seiner Zeit, sie feierten am 14. das Paschafest zum Gedächtniß des Leidens Jesu; Epiphanius schildert eine andere Fraction mit folgenden Worten: „Andere unter ihnen, die ebenfalls nur einen Tag beobachten und an diesem einen Tag ebensowohl fasten, als auch das Abendmahl halten, rühmen sich, ihre Zeitbestimmung in den Acten des Pilatus gefunden zu haben, in denen angeführt ist, der Erlöser habe am 25. März (τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἀπριλλίων) gelitten (πεπονθέναι), und an diesem Tage wollen sie das Pascha halten, auf welchen Monatstag auch der 14. fallen mag.“ Aus diesen übereinstimmenden Berichten ergibt sich die einfache Folgerung, daß diese Quartodecimaner sämmtlich, mochten sie nun bei dem im Gesetze fixirten Termine des 14. stehen bleiben oder aus Gründen, die wir hier nicht erörtern wollen, einen andern Termin substituiren, ihr Pascha nur als den Tag, an welchem Christus gelitten hat, d. h. als seinen Todestag, und zwar in der angegebenen Weise gefeiert haben. Wir erkennen also in ihnen die Erben jener alt-asiatischen Sitte, jener johanneischen Tradition. Wie läßt sich aber damit die Annahme in Einklang bringen, daß sie den 14.

als den Tag des letzten Mahles angesehen und die Erinnerung an dasselbe in der Form eines Paschamahles a) gefeiert haben sollen? — Jedem Andern würde dieser Widerspruch unauflöslich geschienen haben; anders Herrn Baur, für seine Dialektik gibt es nichts Unmögliches, auch die widersprechendsten Dinge müssen sich einigen lassen, sobald es die Consequenz seiner Behauptung erfordert. So auch hier. Er biegt den Begriff des Leidens, bis er sich mit dem Paschamahl berührt. „Des Todes Jesu", sagt er S. 253 f., „geschieht in allen auf diese Paschafeier sich beziehenden Stellen nirgends ausdrücklich Erwähnung, es ist höchstens von einer *μνήμη τοῦ πάθους* die Rede; aber auch diesen Ausdruck sind wir nicht berechtigt vorzugsweise vom Tode zu verstehen. Während Andere die höchste Bedeutung der Paschafeier ächt dogmatisch in den Moment des Todes, als die Vollendung des Erlösungswerkes, setzten, faßten sie ebenso wahr, aber zugleich mit dem Ausdruck der subjectiven persönlichen Beziehung, in welcher die ersten Jünger zu Jesu standen, nicht das Ende, sondern den Anfang ins Auge, den Moment, in welchem für Jesus mit dem Paschatag die Zeit seines Leidens schon begonnen hatte." In der Anmerkung wird dann behauptet, daß der Tod nicht speciell durch *πάσχειν* und *πάθος*, sondern vielmehr durch *σταυρωθῆναι*, *τυθῆναι* bezeichnet werde b). Man beachte zunächst die Windungen dieser Dialektik: erst wird gesagt, das *πάθος* sey nicht vorzugs-

---

a) Noch im Jahre 1844 (theol. Jahrbücher, S. 646. Anmerk. 1.) ließ Herr Baur die Kleinasiaten am 14. Nisan nur eine christliche Abendmahlsfeier halten; jetzt wird ihnen schon wieder ein Paschamahl nicht bloß der Bedeutung, sondern auch der Form nach beigelegt.

b) Ich bestreite, daß diese Synonymik irgend wie haltbar sey. Selbst wenn Justin (dial. c. Tr. 111.) *ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς* sagt, so drückt *παθητὸς* nur den allgemeinen Begriff, *σταυρωθεὶς* die besondere Art des Leidens aus und *καὶ* ist exegetischer Natur. Daß übrigens *πάσχειν* schon an sich das Todesleiden Christi

weise vom Tode Jesu zu verstehen, d. h. es schließe seinen Tod nur als ein Moment neben andern in sich ein; allmählich aber geht es unvermerkt in den Begriff des Leidensanfangs über, der das Ende, den Tod, unbedingt ausschließt. Sodann überzeuge man sich, wie Baur's Auffassung dem Chamäleon gleich beständig die Farbe wechselt; noch im Jahre 1848 (tübinger Jahrb. S. 276.) war ihm die μνήμη τοῦ παθοῦς Ἰησοῦ „das Andenken an sein Leiden und seinen Tod", „der Tod", belehrte er uns damals, „wird nicht besonders genannt, sondern in dem παθεῖν, dem πάθος begriffen"; jetzt dagegen stehen sich Leiden und Tod antithetisch gegenüber, sie verhalten sich wie Anfang und Ende. Noch im Jahre 1853 (drei Jahrhund. S. 146.) bewegte sich ihm der ganze Streit um den Gegensatz des Thuns und des Leidens, des φαγεῖν und des παθεῖν; jenes charakterisirte ihm das Object der asiatischen, dieses der occidentalischen Feier; jetzt hat dieser Gegensatz seine contradictorische Schärfe verloren: die Kleinasiaten essen nicht bloß an dem 14. nach dem Vorgang des Herrn, sondern sie feiern eben damit das Andenken an sein πάθος. Liegt die Sache so einfach und klar, wie Herr Baur bei jeder neuen Darstellung des Gegenstandes nie unterläßt zu versichern, wozu bedarf es dann dieser Windungen, dieses Tergiversirens, dieser künstlichen Taktik, als gälte es mit klug berechneten Zügen einen Sieg im Schachspiele? Man muß übrigens den Sprachgebrauch der Väter nicht sehr genau kennen, wenn man den Umfang, welchen sie dem Begriffe πάσχειν und passio gaben, nur auf den Anfang des Leidens Christi einschränken will. Was für einen Sinn soll es denn nach dieser Behauptung des Herrn Baur haben, wenn z. B. Apol-

---

ausdrückt, beweist der Ausspruch des Petrus Alexandr.: τὴν παρασκευὴν (νηστεύομεν) διὰ τὸ πεπονθέναι τὸν κύριον ὑπὲρ ἡμῶν. Routh. relig. sacr. IV, 45. (2. Ausgabe).

linaris im ersten Fragmente die von ihm bekämpften Quartodecimaner sagen läßt: ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν? Bezeichnet denn hier nicht die ἡμέρα τοῦ πάθους, der dies passionis, deutlich den Todestag Christi und wird nicht offenbar durch jene Erklärung der von Baur mit den Kleinasiaten für identisch gehaltenen judaisirenden Quartodecimaner bei Apollinaris das πάσχειν ausdrücklich von dem Tage des φαγεῖν τὸ πρόβατον entfernt und auf den folgenden Tag fixirt a)? Herr Baur vergleiche doch alle in der Paschachronik enthaltenen Fragmente und er wird bei beiden Theilen die gemeinsame Voraussetzung finden: an dem Tag, an welchem Christus das Mahl hielt, hat er nicht gelitten, und als er litt, konnte er nicht das Mahl halten. Wie soll denn bei diesem Sachverhalte πάσχειν den mit dem φαγεῖν zusammentreffenden Anfang des Leidens bezeichnen? Und nun gar diejenigen Quartodecimaner, welche zu Epiphanius Zeit ihren Paschatag auf den 25. März (VIII. Cal. April.) verlegten, weil nach den Acten des Pilatus Christus an diesem Tage gelitten habe, können sie am 25. März das letzte Mahl, müssen sie nicht den Todestag gefeiert haben? In dem Ev. Nicodemi, einer Bearbeitung der apokryphischen Acta Pilati, werden die Verhandlungen vor Pilatus, die doch nicht am Tage der Mahlzeit, sondern am Todestage statthatten, auf den VIII. Cal. April. fixirt; Tertullian (adv. Iud. cap. 8.) bezeichnet

a) Darnach ist auch der Ausspruch der judaisirenden Quartodecimaner in dem 1. Fragmente des Hippolytus zu verstehen: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν. Das ποιεῖν τὸ πάσχα und das παθεῖν sind hier nicht gleichzeitige, sondern successiv auf einander folgende Ereignisse: an jenem Tage, dem 14., hielt der Herr das Paschamahl, dann litt er — d. h., wie dieselbe Fraction bei Apollinaris erklärt: τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων. So erklärt es auch Herr Baur selbst (drei Jahrh. S. 146.).

den VIII. Cal. April. den ersten Tag der süßen Brode, an welchem man das Lamm schlachtete, also den 14. Nisan, als den Tag, an welchem die Juden Jesus tödteten (Cap. 10.). Augustin (de civit. Dei 18, 54.) sagt, Jesus sey an dem VIII. Cal. April. gestorben (mortuus est). Folglich haben auch jene Quartodecimaner, die sich auf die Acten des Pilatus für die Thatsache beriefen, daß Christus am VIII. Cal. April. gelitten habe, an diesem Tage nicht den Anfang seines Leidens, das Mahl, sondern das Ende, den Tod, gefeiert. Man sollte denken, Herr Baur habe die Entdeckung, daß πάσχειν, πάθος in den Acten dieses Streits nur den Anfang des Leidens bezeichne, im Schlafe gemacht, so nebelhaft und träumerisch steht sie da; sie ist aber auch nur ein verzweifelter Versuch ihres Urhebers, zwischen zwei ganz disparaten Dingen zu vermitteln, nämlich zwischen seiner Behauptung, daß die Kleinasiaten am 14. ein Paschamahl gehalten, und zwischen der einstimmigen Versicherung der verschiedensten Zeugnisse, daß sie an diesem Tage τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους gefeiert haben. Dahin kommt man, wenn man sich die Angaben der Quellen nach aprioristischen Voraussetzungen zurechtlegt und construirt.

Welche Anschauung aber gewinnen wir denn von der kleinasiatischen Feier, wenn wir die baur'sche Ansicht, sie sey ein Paschamahl oder auch nur ein Surrogat dafür gewesen, in ihre Consequenzen verfolgen? Von Epiphanius erfahren wir, daß die Quartodecimaner ihren einzigen Paschatag zum Andenken an das an diesem Tag erfolgte Leiden des Herrn fastend und die Mysterien haltend gefeiert haben. Dieses Fasten galt, wie Herr Baur S. 243. anerkennt, in jedem Fall, auch wenn man mit demselben am 14. aufhörte a), dem Leiden Jesu, das, wie wir

a) Woher weiß denn Herr Baur, daß sie ihr Fasten schon vor dem 14. begonnen haben? Des Epiphanius Zeugniß (haeres. 5

gesehen haben, nicht von dem Tode abgelöst werden kann, sondern diesen als integrirenden Bestandtheil, ja als Hauptmoment und Spitze in sich schloß — und das Ende dieses Passionsfastens soll nun nach Baur ein Ritus gewesen seyn, der dem letzten Paschamahle entsprach, das doch in der Reihenfolge der wirklichen Ereignisse dem Leiden vorauslag? Also mit dem Ende der Passionsgeschichte, mit dem Leiden und Tod, hätten die Kleinasiaten den Anfang gemacht, um mit ihrem Anfang, dem Paschamahl, zu endigen? dieselben Kleinasiaten, die Herr Baur in den Fragmenten der Paschachronik bekämpft findet und die dort die Ereignisse in den letzten Lebenstagen Jesu chronologisch für ihre Feier so scharf bestimmen und so sorgfältig auseinanderhalten? Kann es eine gedankenlosere Festfeier geben, als die, welche ihnen Herr Baur zutraut? In der That darf man nur die baur'sche Theorie, die so grau ist, als irgend eine, in ihre Einzelheiten zerlegen, um auf ein ganzes Nest von Widersprüchen zu stoßen und die Ueberzeugung zu gewinnen, daß der von ihm betretene Weg, weit entfernt, der Aufklärung des Phänomens näher zu bringen, nur dahin führt, es unheilvoller zu verwirren und zu verwickeln. Ich glaube demnach meinen ersten Satz, — daß die Kleinasiaten den 14. als πάσχα σωτήριον, d. h. als den Todestag Jesu, ansahen und in der bezeichneten Weise feierten, — noch nicht als verlornen Posten preisgeben zu müssen; im Gegentheil, er steht mir fester und unumstößlicher, seitdem ich die vergeblichen Anstrengungen wahrnehme, die ihn erschüttern sollen.

Ebenso grundlos sind die Einwendungen, die mir

---

§. 2.), daß sie nur μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα und zwar nur μίαν ἡμέραν τῆς νηστείας hatten, schließt jedes Passionsfasten vor diesem Tage schlechterdings aus. Der eine Tag war vielmehr Fasttag und ἡμέρα ἐπιλύσεως τῆς νηστείας zugleich.

Herr Baur in Beziehung auf Irenäus und Melito macht. Irenäus sagt: „Unzählig sind die Stellen, in denen Moses auf den Sohn Gottes hindeutet, dessen Passionstag (diem passionis) er wohl gekannt und typisch (figuratim) vorherverkündigt hat, indem er ihn Pascha nannte, und an eben demselben Tage, den Moses so lange vorherverkündigt hatte, hat der Herr gelitten, indem er das Pascha erfüllte" (passus est Dominus adimplens pascha, IV. cap. 10. §. 1.). In Folge seiner neuen Entdeckung von der Begrenzung des Begriffs παθεῖν, pati behauptet nun Herr Baur S. 255., die Worte passus est Dominus seyen nicht nothwendig vom Tode selbst zu verstehen, der Ausdruck adimplens pascha aber nebst dem Folgenden nur auf das Halten des Paschamahls zu beziehen. Gibt es wohl eine bodenlosere exegetische Willkühr? Hat denn Irenäus nicht II, 22. §. 3. in den Worten manducans pascha et sequenti die passus deutlich gesagt, daß Christus am Tage nach der Paschamahlzeit gelitten habe? Wie kann denn nun die adimpletio des pascha das Paschamahl seyn, da sie doch dem Irenäus als gleichzeitiges Ereigniß mit der erst nach dem Tag des Mahles eintretenden Passion zusammentrifft? Ist ferner adimplere pascha nicht der exacte Ausdruck für die Erfüllung des vorbildlichen Ritus (figura) des Paschaopfers? In welchem Sinn kann endlich nach Irenäus Moses Christum das Pascha genannt haben? Doch offenbar nur in der Bedeutung des Paschalammes, das durch seinen Opfertod an die Stelle des vorbildlichen getreten ist; und nun gar die folgenden Worte (IV, 10. §. 1.): „Nicht aber allein den Tag der Passion hat er vorausgesagt, sondern auch den Ort und den äußersten Zeitpunct" (nämlich des Leidens, den Tod) „und das Zeichen des Sonnenuntergangs, indem er (5 Mos. 16, 5. 6.) sagte: du sollst das Paschalamm (pascha) in keiner andern deiner Städte, welche der Herr dir geben wird, opfern (immolare), außer an dem Ort

den dir der Herr dein Gott ersehen wird, daß daselbst sein Name angerufen werde, und ferner: du sollst opfern (immolabis) das Paschalamm gegen Sonnenuntergang." Es unterliegt keinem Zweifel, Irenäus findet in den Anordnungen des mosaischen Gesetzes als Passionstag, d. h., nach dem übereinstimmenden Sprachgebrauch der Väter, als Todestag Jesu, den 14. Nisan, als Ort Jerusalem, als Tageszeit den herannahenden Abend typisch vorherbestimmt, weil nur an dieser Stätte, diesem Tage, dieser Tageszeit das Paschalamm geopfert werden durfte. Nach Herrn Baur dagegen hat auch bei diesen Worten Irenäus nicht an den Tod Jesu, sondern nur an das letzte Paschamahl gedacht, obgleich nach S. 254. Anm. τυθῆναι, von welchem immolari die wörtliche Uebersetzung ist, nur vom Tode verstanden werden kann. Und woher diese wunderliche Behauptung? Weil Irenäus II, 22. §. 3. sagt: manducans pascha et sequenti die passus! Aber theils habe ich ja nachgewiesen, daß auch Tertullian (contr. Iud. cap. 8. et 11.), Origenes (Hom. X, 2. in Levitic.), Epiphanius (haeres. 50. §. 2.) als den Todestag Christi den 14. betrachteten und nichtsdestoweniger an andern Stellen (Tertull. de bapt. cap. 19.; Origen. Comm.ser. in Matth. ed. Lommazsch. op. IV. fol. 40. b.; Epiph. haer. 42. schol. 61 seq.) ihn am Abend vor seinem Leiden ein Paschamahl halten ließen. Es bleibt also nur eine Wahl: entweder haben diese Väter sich an verschiedenen Stellen ihrer Schriften mit sich selbst in Widerspruch gesetzt, oder sie müssen — da ihnen der 14. der Todestag war — vom Standpuncte ihrer Harmonistik aus angenommen haben, daß Christus schon am 13. das Paschamahl gehalten und somit dasselbe verfrüht habe a). Was veranlaßt aber, so wird

a) Daß Irenäus in seiner Chronologie der letzten Lebenstage Jesu sich nicht ausschließlich an die Synoptiker hielt, sondern den Bericht derselben mit dem des Johannes in Einklang zu setzen wußte, zeigt deutlich

jeder unbefangene Leser fragen, Herrn Baur, an den Worten des Irenäus zu künsteln? Ich hatte ihm diesen Vater als Bürgen für die rein ritualistische Bedeutung des zwischen Rom und Kleinasien schwebenden Streites vorgehalten; er aber hoffte diesem Zugeständniß dadurch zu entgehen, daß er meine Auffassung jener Worte zweifelhaft machte. Ich fürchte, dieser dialektische Kunstgriff dürfte ihm nicht viel helfen. Denn gesetzt auch, Irenäus habe wirklich den 14. als den Tag des Paschamahles und den 15. als den Tag des Todes angenommen und folglich ganz auf dem Standpunct gestanden, den unser Gegner bei den Kleinasiaten voraussetzt, wäre es denn da nicht widersinnig, daß er (Euseb. V, 24. §. 11.) die von der ganz entgegengesetzten Grundlage ausgehende römische Observanz für die richtige erklärt hat, und wäre es nicht noch weit widersinniger, daß er (nach Euseb. V, 20. §. 1.) der Schismatiker Blastus, der (nach Tertull. de praescr. haeret. cap. 53. Euseb. V, 15.) in Rom die jüdische Paschafeier einführen wollte, in einer eignen Schrift bekämpfte, während er doch selber ganz auf der gleichen dogmatischen Basis gestanden hätte? Wie man sich übrigens die Prämissen des Irenäus denken mag, begreiflich und consequent wird seine Stellung und sein Verhalten zum Streit nur dann, wenn man seiner Versicherung glaubt, daß die Differenz der Paschafasten nur ein Zeugniß für die Uebereinstimmung im Glauben sey, daß folglich der Streitfrage nur ein rituelles, kein dogmatisches Interesse habe und somit, unbeschadet der Einheit der Lehre und der

---

der Zusammenhang der Stelle: Ante sex dies paschae venie in Bethaniam scribitur (Joh. 12, 2.) et de Bethania ascendens Hierosolymam (Joh. 12, 12.) et manducans pascha et sequenti passus. Er sah also in dem Paschamahl unstreitig das δεῖπνον J 13, 2. und konnte dasselbe sehr wohl auf den 13. und den Tod auf 14. verlegen.

Glaubens, der Entscheidung jeder Landeskirche anheimgestellt werden könne. Was Herr Baur gegen diese einfache, durch die Zeugnisse der Quellen selbst gebotene Auffassung geltend macht, sind nicht Thatsachen, sondern ein bloßes Raisonnement über den Charakter solcher Streitfragen a).

Noch eigenthümlicher verhält er sich gegenüber meinen Bemerkungen über Melito; fast sollte man vermuthen, er thue, als verstände er nicht, worauf sie abzielen. Nach Herrn Baur's Annahme nämlich bewegte sich der Streit

---

a) Wie weit das christliche Alterthum davon entfernt war, die Abweichung der christlich-quartodecimanischen Paschafeier von der katholischen auf eine Verschiedenheit dogmatischer Anschauungen zurückzuführen, mag uns noch ein Zug aus dem Leben des Johannes Chrysostomus verbürgen, den uns zwar ein späterer Schriftsteller (Praedestin. lib. I. cap. 29. bei Oehler Corp. haereseolog. Vol. I. p. 242.) aufbewahrt, der aber um so gewisser auf einer echt geschichtlichen Tradition beruht, da in der Erzählung ganz die Bedeutung festgehalten wird, in welcher Chrysostomus das Wort pascha gebraucht: Vicesima nona haeresis Tessarescaedecatitae dicuntur eo quod quartadecima luna pascha celebrant, quilibet septimanae occurrerit dies, et si dies dominicus incurrerit, ipso die ieiunant et vigilant (prägnant von der hochfestlichen Paschavigilie, welche unter dem Genusse der Eucharistie begangen wurde und das Paschafasten schloß). *Hoc tantum* a nobis discrepant, nihil aliud. Hos sanctus Ioannes Constantinopolitanus episcopus tali ratione in multis civitatibus obtinuit. Abiit cum clero suo et cum eis pascha celebravit, dicens: Sicut nos vobiscum celebravimus pascha, venite et vos nobiscum suscipite. A quibus cum hoc impetravit, coeperunt unum sapere et nobiscum celebrare diem etc. Würde wohl Chrysostomus mit den Quartodecimanern die Paschafeier und die Festcommunion (beides drückt das Wort pascha hier aus, daher diem celebrare und pascha suscipere) gemeinsam gefeiert und auch seinen gesammten Klerus zur Betheiligung an der Feier aufgefordert haben, wenn er in der Differenz nicht etwas rein Ritualistisches gesehen, wenn jene ein Surrogat des jüdischen gesetzlichen Paschamahles festgehalten und nicht vielmehr eine wirklich christliche Paschafeier begangen hätten?

zwischen Kleinasien und Rom um die Bedeutung des Typus. Während die Occidentalen sich der tieferen Erkenntniß von dem Verhältniß zwischen Typus und Sache gerühmt, während sie dem Typus jede Bedeutung abgesprochen, nachdem er durch die Sache seine Erfüllung und seine Erledigung gefunden, während sie somit auch in Christo das wahre Paschalamm erkannt hätten, das nothwendig am 14., dem Tag des vorbildlichen Paschaopfers, habe sterben müssen, sollen sich dagegen die Kleinasiaten zu diesem typischen Standpunct nicht haben erheben können; sie seyen zähe an dem bloßen Bilde hängen geblieben, sie hätten deßhalb von ihren Gegnern den Vorwurf der Unwissenheit hinnehmen müssen, insofern die allegorische Schrifterklärung als der Schlüssel des Schriftverständnisses und als das höchste Wissen galt. (Drei Jahrh. S. 152 f.) Ich habe gegen diese Beurtheilung des kleinasiatischen Standpunctes den Melito von Sardes, den unbestrittenen Repräsentanten der kleinasiatischen Kirche, angeführt, der sich auf Veranlassung der beabsichtigten Aufopferung des Isaak über das Wesen des Typus so ausspricht, daß man sieht, wie er darin nur den leeren, wesenlosen Reflex des Zukünftigen erkennt. Ist das begründet — und Herr Baur scheint dieß S. 255. ohne Weiteres anzuerkennen — dann kann auch der Gebrauch der allegorischen Schrifterklärung und das Verständniß des Typus nach seinem Wesen nicht das charakteristische Merkmal gewesen seyn, das die Occidentalen von den Kleinasiaten unterschied; diese letzteren besaßen ja, wie wir an Melito ersehen, diese Weisheit so gut, wie ihre Gegner. Ich habe ferner gegenüber von Schwegler (nachap. Zeitalter, II, 353.), der den Occidentalen das Losungswort zutheilt: *Χριστὸς τὸ ἀληθινὸν πάσχα τὸ τυθὲν ὑπὲρ ἡμῶν*, nachgewiesen, daß Melito in einem Fragmente Christus deutlich als das wahre Paschalamm bezeichnet. Das Fragment lautet: *Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὡς κριὸς ἐδέθη καὶ ὡς*

ἀμνὸς ἐκάρη καὶ ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐσταυρώθη. Herr Baur macht es sich ungemein leicht, wenn er S. 255. f. in dieser ganzen Stelle unter Hinweisung auf Jes. 53, 7. nur das zur Schlachtbank geführte Lamm des Propheten erkennen will; diese Beziehung haben allerdings, wie auch ich schon vor der tübinger Belehrung anerkannte, der ἀμνὸς καρεὶς und das πρόβατον τὸ εἰς σφαγὴν ἀχθέν, aber so wenig sie mit dem δεθεὶς κριὸς zu thun hat, der aus Genes. 22. stammt, so wenig berührt sie den σταυρωθεὶς ἀμνός, der nur das Paschalamm seyn kann, das man mit zwei Spießen kreuzweise durchbohrte. Sah aber Melito, der Repräsentant der Kleinasiaten, in Christo das wahre Paschalamm, dann folgt weiter, daß Schwegler den Streitpunct sehr unrichtig fixirte, wenn er diese Erkenntniß und das daraus resultirende Losungswort nur den Occidentalen vindicirte. Darauf beruht mein gutes Recht, wenn ich dem Melito denselben typischen Standpunct wie dem Apollinaris beilege, mag das mein Gegner passend finden oder nicht (S. 255.). Allein Herr Baur meint, ich hätte gerade den Hauptpunct übersehen, ich hätte nachweisen müssen, daß nach Melito Christus auch als das Paschalamm im Moment der Schlachtung der Paschalämmer gestorben sey, wie dieß Apollinaris ausdrücklich dargethan habe. Allerdings findet sich unter den Fragmenten des Melito keine Stelle, in welcher er sich über den Todestag Christi ausgesprochen hat; aber wenn er in Christus den σταυρωθεὶς ἀμνός, d. h. das am Kreuze gestorbene Paschalamm, sah (Herr Baur selbst sagt ja S. 254. Anm., daß σταυρωθῆναι der eigentliche Terminus für den Tod sey), so kann er daraus, wenn er seine Folgerungen nicht mit seinen Prämissen in Widerspruch setzte, nur geschlossen haben, daß Christus an dem Tage gestorben sey, an welchem man die Paschalämmer tödtete, nämlich am 14. Nisan. Wenn Herr Baur gegen die Bündigkeit dieses Schlusses

einwendet, auch Justin habe Christus als das Paschalamm betrachtet und doch angenommen, daß er nicht am Tage des Pascha, sondern am Paschafeste gestorben sey, so hat er dabei einen sehr wesentlichen Umstand übersehen: zu Justin's Zeit nämlich wurde über diese Frage noch nicht gestritten und es war darum für ihn gar wohl möglich, daß er seine typische Erklärung vom Paschaopfer noch nicht in alle Consequenzen verfolgte; ganz anders lag die Sache um 170, wo die Frage zwischen den Kleinasiaten und den laodicenischen Judaisten nach allen Seiten erörtert wurde, — wie hätte er da mit Apollinaris zwar den typischen Standpunct und die Prämisse: Christus, das wahre Paschalamm, festhalten, aber mit den Gegnern, die von ganz entgegengesetzten Grundlagen ausgingen, auf den 15. als Todestag schließen sollen? wie hätte er die für seine Zeit wichtigste Folgerung, die sich mit Nothwendigkeit aus seiner Grundanschauung ergab und den Nerv der Controverse berührte, zurückweisen können? Wenn freilich ein solcher Schluß nicht in das Bild paßt, welches sich Herr Baur von dem Verlaufe des Streites entworfen hat, so ist das nicht unsere Schuld. Jedenfalls möge er sich darüber wenigstens Rechenschaft ablegen, ob man den Kleinasiaten die typisch-allegorische Schrifterklärung absprechen und nichtsdestoweniger den Melito, diesen ausgeprägten Typiker und Allegoriker, zu ihrem Repräsentanten machen kann.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal im flüchtigen Ueberblick die bisherigen Resultate! Die Kleinasiaten feierten den 14. Nisan, den Todestag des Herrn, als ihren einzigen Paschatag fastend und communicirend; wie ihr Paschafasten, das nicht vor dem 14. begann, der Ausdruck ihrer Passionstrauer war, so bahnte die Festcommunion, welche dieses Fasten löste, den Uebergang zur Dank- und Siegesfeier über die vollendete Erlösung. Die Occidentalen dagegen, welche sich um Rom schaarten, betrachteten zwar

den 14. auch als den Todestag des Herrn, begingen aber, weil sich bei ihnen die Jahresfeste unmittelbar aus der Wochenfeier entwickelt hatten, ihren Paschatag, d. h. Passionstag, am Freitag nach dem 14.; diese Feier erweiterte sich ihnen allmählich zu einer Paschawoche, die am Montag frühe begann, in strengen Fasten verbracht wurde und mit der Festcommunion schloß, welche am Sonntag frühe den Uebergang von der Trauerfeier in die festlich frohe Pentekostezeit vermittelte. Diese zwischen Rom und Kleinasien schwebende Differenz, welche 160 von Polykarp und Anicet freundlich besprochen, 190 aber von Polykrates und Victor in heftiger Controverse durchgekämpft wurde, ist nicht dogmatischer, sondern ritueller Natur; beide Theile erkannten ja in Christo das wahre Paschalamm; beide hatten diese Erkenntniß sich mittelst der typisch-allegorischen Schrifterklärung erschlossen; beiden bezeichnete der Name Pascha den Passions- (Todes-) Tag des Herrn; es handelte sich zwischen beiden nur um das τηρεῖν oder μὴ τηρεῖν a), nämlich τὴν ιδ' τῆς σελήνης, d. h. um die Frage, ob der 14., der Jahrestag des Kreuzestodes Christi, als jährlicher Paschatag beizubehalten oder ob ihm der darauf folgende Freitag zu substituiren sey; es handelte sich mit andern Worten um die Dauer der Paschafasten und um den Termin der Festcommunion als Fastenschluß. Die Heftigkeit des Streits erklärt sich theils aus den Anmaßungen des römischen Victor, theils aus der frommen Anhänglichkeit der kleinasiatischen Gemeinden an die Ueberlieferung des Apostels Johannes.

---

a) Es ist unrichtig, wenn Herr Baur S. 246. mich beschuldigt, ich hätte bestritten, daß diese Stichwörter schon in den Erörterungen zwischen Polykarp und Anicet vorkämen. Er vergleiche S. 767. meiner Abhandlung. Ich habe nur bestritten, daß sie als Beweis dafür gelten sollen, daß die laodicenische Controverse, in der sie nicht vorkommen, ein Moment in dem Verlaufe des römisch-asiatischen Streites bilde.

Wir wenden uns nun zur Beantwortung der zweiten Frage: ob die Unterscheidung zwischen specifisch-christlichen und judaisirenden Quartodecimanern begründet ist oder nicht. In den Fragmenten, welche uns die Paschachronik aus den Schriften des Apollinaris, des Clemens von Alexandrien und Hippolytus aufbewahrt hat, werden von diesen Männern Quartodecimaner bekämpft, die sich schon auf den ersten Blick sehr wesentlich von den Kleinasiaten unterscheiden. Bei Apollinaris erklären sie selbst, daß am 14. der Herr das Lamm mit seinen Jüngern gegessen, am großen Tage der süßen Brode aber gelitten habe; demnach sahen sie im Widerspruche gegen die Kleinasiaten, wie gegen die Occidentalen, den 14. als den Tag des Paschamahles und nicht des Leidens Jesu an, den 15. dagegen als den Tag seines Todes. Wenn aber einer dieser Quartodecimaner bei Hippolytus spricht: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθε· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν, so ersehen wir daraus, daß diese Partei, offenbar aus judaisirenden Christen bestehend, den 14. als den Tag des letzten Paschamahles Jesu durch eine demselben entsprechende Cultushandlung begangen habe. Fragen wir nach den einzelnen charakteristischen Zügen ihrer Feier, so ist es zunächst höchst unwahrscheinlich, daß dieser das letzte Paschamahl vorstellenden Cultushandlung, unter welcher wir uns am einfachsten eine Eucharistie denken, ein Fasten vorangegangen ist; denn wenn das Paschafasten überhaupt nur dem Leiden und Sterben des Erlösers gelten konnte, so würden sie ja in diesem Falle das Ende der Passionsgeschichte zuerst und den Anfang oder richtiger die Vorbereitung dazu, nämlich das Paschamahl, zuletzt begangen haben. Sodann geht aus ihren eigenen Erklärungen hervor, daß ihnen der 14. der Tag des φαγεῖν und somit nicht (was Epiphanius ausdrücklich von der kleinasiatischen Feier bezeugt) ἡμέρα τῆς νηστείας gewesen ist; wir können

daher nur annehmen, daß sie in ihrer Feier so verfuhren, wie die nordafrikanische Kirche gegen Ende des vierten Jahrhunderts, in welcher die Eucharistie am Donnerstage der Passionswoche erst nach vorhergegangener Mahlzeit genossen werden durfte; nur unter dieser Voraussetzung ist die starke Betonung, womit sie das φαγεῖν hervorhoben, vollkommen motivirt. Weiter drängt sich uns die Frage auf, ob diese Judaisirenden wohl den 15. als Todestag des Herrn durch eine besondere Feier ausgezeichnet haben. Herr Baur nahm dieß früher (z. B. tübinger Jahrb. 1844. S. 646 f.) von den Kleinasiaten, auf welche er die Fragmente der Paschachronik bezieht, als ganz selbstverständlich an; jetzt fährt er S. 248. über mich her und stellt mich im zurechtweisenden Tone bewußter Ueberlegenheit zur Rede: „Woher weiß denn Herr Steitz, daß diese Quartodecimaner des Hippolytus den Todestag Jesu nachher durch eine besondere Feier begangen haben?" Ich denke, die Gründe für diese Annahme liegen nicht so fern. Warum machen sie denn bei Apollinaris so geflissentlich geltend, daß Jesus am großen Tage der süßen Brode, also am 15., sein Todesleiden erduldet habe? Dieß erklärt sich genügend nur dann, wenn der Tag als solcher ihnen wichtig und feierlich war. Nach ihren Aeußerungen bei Hippolytus wollen ferner diese Quartodecimaner in ihrer Feier dasselbe thun, was der Herr gethan hat, und zwar in derselben Weise (ὃν τρόπον — οὕτως); nun hatte Christus am 14. das Pascha gegessen und auf dieses φαγεῖν erst war am 15. sein παθεῖν gefolgt; nur dann konnten diese Jünger, was sie beabsichtigten, in der Modalität ihrer Festfeier das Abbild des ursprünglichen Ganges der letzten Ereignisse in dem Leben Jesu ausprägen, wenn sie auch die Reihenfolge dieser Ereignisse festhielten, wenn sie den 14. durch eine dem φαγεῖν entsprechende Haltung und Cultushandlung, den 15. durch das dem παθεῖν verwandte Fasten auszeichneten. Hätten

sie aber, wie Herr Baur annimmt, zwar jährlich den Tag des Paschamahles, aber nicht den Tag des Todes gefeiert, dann könnte der Grund einer so auffallenden Erscheinung nur darin gesucht werden, daß der Tod Christi für sie keine Bedeutung hatte, daß sie also an ihn nicht als den Versöhner, sondern lediglich als den Wiederaufrichter des Gesetzes glaubten, und in diesem Falle könnten sie nicht bloß judaisirende Christen, sondern müßten Ebioniten gewesen seyn. Das Zeugniß des Epiphanius aber, daß die Quartodecimaner μίαν ἡμέραν τοῦ πάσχα begehen, kann hier um so weniger entscheiden, da er — wie wir sehen werden — nur specifisch-christliche Leute dieser Bezeichnung im Auge hat, welche ihren einzigen Paschatag als Passionstag halten, und zwar, wie er (haeres. 50. §. 2.) ausdrücklich sagt, als μία ἡμέρα τῆς νηστείας; die der Paschachronik aber begehen ihn als φαγόντες. Somit ist denn der Unterschied zwischen den Kleinasiaten und jenen judaisirenden Quartodecimanern keineswegs — wie Herr Baur S. 248. triumphirend ausruft — von selbst hinweggefallen, sondern er steht noch und hat zur Basis eine gute Begründung. Darum ist es auch Herrn Baur nicht gelungen, ihn zu verwischen; die Behauptung, womit er dieß versucht hat, daß παθεῖν nur den Anfang des Leidens bezeichne und folglich der Zeit nach mit dem Paschamahle zusammentreffe, war ein sehr unglücklich gewähltes Mittel; sie erinnert lebhaft an die gewaltsamen Vermittelungsversuche, welche man zur Ausgleichung mancher ganz evidenten Differenzen in den Evangelien angestellt hat und auf welche sonst Herr Baur mit Recht nicht gut zu sprechen ist; sie hat uns daher von Neuem in der Ueberzeugung bestärkt, daß der Unterschied zwischen den Quartodecimanern, die den 14. zur Erinnerung an das letzte Mahl Jesu begingen, und den Kleinasiaten, die an diesem Tage seine Passion feierten, doch nicht so grundlos und aus der Luft gegriffen ist, wie unser Gegner sich selbst gern einreden möchte.

Aber es lassen sich auch noch andere unterscheidende Eigenthümlichkeiten zwischen beiden Parteien nachweisen. Zunächst beriefen sich, wie Apollinaris bezeugt, diese judaisirenden Quartodecimaner auf das Evangelium des Matthäus, um durch seine Auctorität ihre Chronologie der Leidensgeschichte zu rechtfertigen; ein entschieden judaisirender Zug, da bekannt ist, daß die Ebioniten von unseren kanonischen Evangelien nur den Matthäus gebrauchten; von den Kleinasiaten aber wissen wir, daß sie sich für ihre Festsitte sowohl gegen diese judaisirende Partei, als gegen die Occidentalen vorzugsweise auf den Johannes stützten, und zwar nicht bloß auf dessen mündliche Ueberlieferung, sondern auch auf sein Evangelium a). Weiter hielten sich die judaisirenden Quartodecimaner in ihrer Schriftauslegung streng an den buchstäblichen Sinn, was ihnen den Vorwurf der ἄγνοια von Seiten ihrer Gegner zuzog; die Kleinasiaten dagegen bedienten sich, wie wir an Melito sehen, ebenso gut, als die Occidentalen, der typisch-allegorischen Erklärungsweise. Endlich fühlt man es jenen judaisirenden Quartodecimanern deutlich an, daß ihre Berufung auf das Vorbild Jesu rücksichtlich des letzten Paschamahles nur ihre eignen Sympathien für die gesetzlichen Einrichtungen und ihren Glauben an die fortdauernde Gültigkeit einzelner wesentlicher Bestimmungen des Moses verdecken

---

a) Trotz Baur's Widerspruch (noch neuerdings in den „drei Jahrhunderten", S. 147.) kommt es immer mehr zu allgemeiner Anerkennung auch in der tübinger Schule, daß Apollinaris im 1. Fragment den Quartodecimanern vorwirft, daß ihre Ansicht eine Differenz zwischen den Synoptikern und dem Johannes voraussetze. Vergl. Volkmar, die Religion Jesu, 1857. S. 481. Die Berücksichtigung des johanneischen Evangeliums ist im 2. Fragmente ebenso unverkennbar, als in dem Schreiben des Polykrates an Victor. Der Ausdruck ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών in dem letztern kann nur aus Joh. 13, 25. entlehnt seyn. Selbst Hilgenfeld erkennt dieß jetzt (Evangelien, S. 345.) ebenso unbedingt an, als er es früher leugnete (Jahrb. 1849. S. 279.).

soll; eben daraus erklärt sich auch, warum sie keine Veranlassung hatten, von der buchstäblichen Auffassung des Schriftinhaltes abzugehen; wie aber hätte Melito und seine Partei dem alten Testamente noch irgend ein das christliche Bewußtseyn bindendes Ansehen beimessen können, da er in den Einrichtungen, Geschichten und Vorschriften desselben nur Hüllen sah, welche einst die Wahrheit umschlossen hatten, aber von der aufbrechenden Knospe derselben gesprengt und abgestoßen worden waren? Die allegorische Schrifterklärung, deren sich die von Melito repräsentirten Kleinasiaten bedienten, beweist ja gerade, daß es zwischen ihrem erweiterten Bewußtseyn und dem Buchstaben des alten Testaments zu einem Bruche, zu einem Widerspruche gekommen war, der sich nur mit Hülfe des Typus ausgleichen ließ; man bestimmte eben das Verhältniß des alten zu dem neuen Bunde aus dem Gesichtspunct des Bildes und der Sache. War dieß, wie sich aus den Fragmenten des Melito ergibt, der Standpunct der Kleinasiaten, dann ist es schlechthin undenkbar, daß sie noch ein Paschamahl gehalten haben sollen. Gegen diese Gründe will es gewiß wenig sagen, wenn Herr Baur S. 248. einwendet, in der Versicherung des Polykrates: *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, sey deutlich auf ein dem Paschamahl analoges Mahl hingewiesen; denn der *λαὸς* ist ja nicht die christliche Gemeinde, sondern das jüdische Volk, und in dem *ὅταν* u. s. w. ist nur eine Zeitbestimmung ausgesprochen.

Somit tritt der Unterschied zwischen den Kleinasiaten und diesen judaisirenden Quartodecimanern nach allen Seiten so scharf hervor und ist durch die Darstellung der ältesten Berichte selbst so vollkommen gerechtfertigt, daß man dagegen nur unhaltbare Einwendungen erheben kann. Es fragt sich nur noch, zu welcher Zeit und wo diese judaisirenden Quartodecimaner aufgetreten sind und ihren Standpunct verfochten haben. Da Eusebius ausdrücklich ver-

sichert, Clemens von Alexandrien habe seine Schrift über das Pascha auf Veranlassung der gleichnamigen Schrift des Melito verfaßt, Melito aber nach Eusebius IV, 26. auf Anlaß eines um das Jahr 170 zu Laodicea ausgebrochenen Streites über das Pascha schrieb, da ferner Clemens es mit denselben Gegnern zu thun hatte, welche in den Fragmenten der Paschachronik von Apollinaris und Hippolytus bekämpft wurden, so dürfen wir Laodicea als den Ort und das Jahr 170 als die Zeit annehmen, wo diese judaisirenden Quartodecimaner auftraten und vorübergehende Unruhen hervorriefen. Herr Baur nun betrachtet diese laodicenische Controverse als ein wesentliches Glied, als ein nothwendiges Entwickelungsmoment des ganzen Streites und meint, es seyen dort dieselben Parteien einander kämpfend entgegengetreten, wie um das Jahr 160 u. 190. Die Differenz zwischen beiden Theilen, den Kleinasiaten und Occidentalen, wird zuerst zwischen Polykarp und Anicet besprochen, dann kommen aus einer zufälligen Veranlassung die τηροῦντες und μὴ τηροῦντες in Laodicea in Berührung und begreifen nun erst die dogmatische Wichtigkeit des zwischen ihnen liegenden Gegensatzes; in dem dritten Stadium, im Kampfe zwischen Polykrates und Victor, tritt zu dem dogmatischen noch das hierarchische Interesse und der Streit entwickelt sich zugleich in größeren Dimensionen (S. 250.). Woher weiß denn aber Herr Baur, daß die laodicener Controverse ein Moment, ein Stadium in dem Verlaufe des ganzen Streites war und daß sich darin dieselben Gegensätze gegenübertraten, wie in dem kleinasiatisch-römischen Streite? Spricht ja doch Eusebius von der laodicenischen Controverse, außer allem Zusammenhang mit der kleinasiatisch-römischen (V, 23—25.), auf Veranlassung und in Verbindung mit der literarischen Thätigkeit des Melito (IV, 26.). Herr Baur verweist uns S. 247. darauf, daß Eusebius (richtiger Melito) IV, 26. von der laodicenischen Controverse als einer ζήτησις πολλὴ περὶ

τοῦ πάσχα, von dem Streite im Jahre 190 aber als einer ζήτησις οὐ σμικρὰ (5, 23.) rede, als ob die gleichmäßige Bezeichnung beider durch das Wort ζήτησις, das einfach Untersuchung, auch wohl Verhandlung, Streit bedeutet, für die Identität und Continuität der Streitfrage auch nur das Geringste beweisen könne. Doch hören wir weiter! Melito sagt im Anfange seiner Schrift über das Pascha: ἐπὶ Σερουΐλίου Παύλου ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας, ᾧ Σάγαρις καιρῷ ἐμαρτύρησεν, ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τοῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Euseb. IV, 26. §. 3.). Herr Baur meint S. 254., Melito setze die Streitfrage über das Pascha mit dem Martyrium des Sagaris in Verbindung (während doch das letztere ebenso gut, wie das Proconsulat des Servilius Paulus, eine Zeitbestimmung ist), und fährt dann weiter fort: „Es sind hiemit Verhältnisse angedeutet, die für die Christen ein besonderes Zeitinteresse hatten und ohne Zweifel die Veranlassung gaben, daß Christen mehrerer Gemeinden zu gemeinsamen Besprechungen und Berathungen zusammenkamen. Trat nun gerade damals, als Christen auch solcher Gemeinden, die zu der Partei der μὴ τηροῦντες gehörten, in Laodicea sich befanden, der Paschatag, der 14. Nisan ein, zu welchem jede Partei sich nach ihrer Sitte verhielt, so konnte die schon bisher stattfindende, aber noch nicht so auffallend gewordene Differenz sich der öffentlichen Aufmerksamkeit nicht länger entziehen; sie trat jetzt offen an den Tag, man konnte sie nicht länger ignoriren; so kam es sehr natürlich zu einem lebhaften Streit und die jetzt erst zum Bewußtseyn gekommene Differenz schien wichtig genug, um auch zum Gegenstand weiterer schriftlicher Erörterungen gemacht zu werden. Denkt man sich die Sache in diesem Zusammenhang, so nimmt die laodicener Controverse ihre ganz passende Stelle in dem Verlaufe dieser Streitigkeiten ein. Nicht ohne Verwunderung hört man Herrn Baur vo

der laodicener Controverse in einem Tone reden, als sey er Augenzeuge gewesen, und fragt sich mit Recht, woher er denn alle diese Einzelnheiten so genau und so sicher wisse. Er hat die einfache Notiz des Melito von Sardes zu einem vollständigen Roman ausgesponnen. Was ist aber der langen Rede kurzer Sinn? Weil es Herrn Baur nun einmal gefällt, sich die Sache in einem bestimmten Zusammenhange zu denken, so soll damit der laodicener Controverse ihre Stelle in dem historischen Verlaufe dieser Streitigkeiten gesichert und die Continuität dieses Verlaufs erwiesen seyn! Wägen wir übrigens diese historischen Phantasien noch sorgfältiger ab! Alle diejenigen, welche in der laodicenischen Controverse dieselben Parteien vertreten fanden, wie in den beiden Conflicten zwischen Rom und Asien, hatten stets mit der Schwierigkeit zu kämpfen, wie sie die μὴ τηροῦντες nach Laodicea bringen sollten, während doch noch 190 die ganze kleinasiatische Kirche sich einmüthig um das Banner ihrer Tradition schaart. Rettberg nahm darum an, man habe in Laodicea eine Synode gehalten; Hilgenfeld meinte, die laodicenische Controverse dürfe wohl gar durch die Politik des römischen Bischofs Soter hervorgerufen worden seyn, um die asiatische Praxis ganz auszurotten; Schwegler endlich ließ um den Bischof Apollinaris zu Hierapolis im Stillen eine Partei aufgeklärter Heidenchristen sich sammeln, die als μὴ τηροῦντες den laodicenischen Streit erregten. Es liegt nicht in Herrn Baur's Art, in solchen Fragen allzu bestimmte Entscheidungen zu geben, er rechnet lieber mit unbenannten Größen. Aber nur um so mysteriöser und räthselhafter erscheint nun die ganze Sachlage. Wer waren denn diese Christen verschiedener Gemeinden? Waren sie Kleinasiaten oder Ausländer? Was führte sie denn nach Laodicea? Wollten sie dem Martyrium des Bischofs Sagaris beiwohnen, wie etwa jetzt das Volk zu einer Hinrichtung hinausströmt? Was sollten insbesondere die μὴ τηροῦντες

dabei, die doch wohl wußten, daß der Bischof (Euseb. V, 24.) mit großer Entschiedenheit die entgegengesetzte Observanz vertreten hatte? Wie soll man es sich ferner vorstellen, daß schon 160, als Polykarp nach Rom reiste, der Gegensatz beider Observanzen klar zu Tage trat und die beiden Heerlager, Rom und Kleinasien, vollkommen organisirt einander gegenüberstanden, daß aber trotzdem die Differenz bis zum Jahre 170 sich der öffentlichen Aufmerksamkeit entziehen konnte und jetzt erst den Kleinasiaten zum Bewußtseyn kam? Auf alle diese Fragen wird man bei Herrn Baur vergeblich Aufschluß suchen; denn wer der römischen Partei in Laodicea ihre Stelle unter den streitenden Factionen ausmitteln will, wird stets mit so künstlichen Combinationen sich helfen müssen und zuletzt doch, wie Herr Baur, zu Resultaten kommen, die in ihren Widersprüchen sich selbst aufheben. Auf diese willkürlichen, sich selbst widersprechenden Combinationen reducirt sich zuletzt auch „die ganze Situation der Verhältnisse", welche Herr Baur meiner Darstellung des Streits entgegenstellt, um ihre Unrichtigkeit darzuthun; d. h. weil ich mir die Sache nicht in demselben Zusammenhang denke, wie er, so habe ich eben Unrecht!

Wie viel einfacher gestaltet sich dagegen das Ganze nach meiner Auffassung! Von den Kleinasiaten, die am 14. den Todestag Jesu feierten, unterscheiden sich von selbst die Quartodecimaner, welche am 14. sein letztes Paschamahl begingen und in denen wir Ueberreste judaisirender Sympathien erkennen, wie sie nach dem freiwilligen Ausscheiden auch des milderen Judenchristenthums in manchen Gliedern der Kirche noch unbewußt fortleben und an irgend einer einzelnen Cultushandlung zum Bewußtseyn kommen mußten. Gewiß waren es solche judaisirende Christen von Laodicea, welche mit Anhängern der kleinasiatischen Sitte in derselben Gemeinde während der Feier des Paschatages 170 in Streit verwickelt wurden (denn wenn ich höre daß in einer Stadt ein Streit ausbricht, so denke ich doch

gewiß nur, daß darin Bürger ihren Mitbürgern gegenüberstehen). Diese Streitfrage erregte bald das Interesse von ganz Kleinasien; Melito und Apollinaris, die ja Eusebius stets neben einander (IV, 26. §. 1. 27.) unter den Vertretern der apostolischen Tradition und der gesunden Orthodoxie nennt (ibid. cap. 21.) und die wir beide als Meister der typisch-allegorischen Auslegung kennen gelernt haben, vertraten die heimische Landessitte gegen die judaistische Entstellung und wiesen, wie wir von Apollinaris wissen und von Melito mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, mittelst des Verhältnisses von Typus und Realität, unter Hinweisung auf die Darstellung des vierten Evangeliums, nach, daß Christus als das wahre Paschalamm schon am 14. gestorben war und folglich an diesem Tage mit seinen Jüngern das Paschalamm nicht mehr essen konnte. Da Blastus diese judaistische Feier nach Rom verpflanzte und dort eine Partei für dieselbe sammelte, erhielt Hippolytus später Veranlassung, sie mit den gleichen Waffen zu bekämpfen; ebenso Clemens von Alexandrien. Uebrigens scheint es diese judaisirende Paschapartei nur zu einer vorübergehenden sporadischen Existenz gebracht zu haben, da wir nach Hippolytus' Zeit von ihr keine sicheren Spuren mehr finden. Somit kann die laodicenische Controverse nicht als ein Moment des römisch-asiatischen Paschastreites begriffen werden, sondern entwickelt sich unabhängig von ihm: in ihr treten Alle, denen Christus am 14. gestorben ist, mögen sie nun den 14. als seinen Todestag wirklich begehen oder nur nach dem 14. den Gedächtnißtag seines Todes berechnen, also die Kleinasiaten sowohl als die kirchliche Majorität, gegen eine isolirte judaistische Christenpartei auf, welche den 14. als Tag des Paschamahles speisend und den 15. als Todestag ohne Zweifel fastend feiert; in dieser Controverse hat also auch der scharfe Gegensatz des παθεῖν und φαγεῖν, der allegorischen und buchstäblichen Schrifterklärung, seine volle Wahrheit

und Berechtigung, und nur darin hat Herr Baur geirrt, daß er diesen Gegensatz, anstatt ihn auf die laodicenische Streitfrage zu beschränken, auch zum erklärenden Momente des römisch-asiatischen Streites gemacht hat, in welchem allein darüber gestritten wurde, ob die ιδ' selbst beobachtet oder nicht beobachtet werden dürfe, aber vom φαγεῖν keine Rede ist.

Es erübrigt uns noch, über die Zeugnisse der Philosophumena und des Epiphanius Weniges anzufügen. Der Verfasser der ersteren sagt S. 274: „Einige Andere (ἕτεροι δέ τινες), streitsüchtig von Natur, von beschränkter Einsicht (ἰδιῶται τὴν γνῶσιν), nach ihrem ganzen Charakter zum Kämpfen allzu sehr aufgelegt, behaupten, man müsse das Pascha an dem 14. Tage des ersten Monats nach Anordnung des Gesetzes (κατὰ τὴν τοῦ νόμου διαταγήν), auf welchen Tag er auch falle, halten, indem sie fürchten, was im Gesetze geschrieben steht, daß der verflucht seyn solle, welcher nicht so halte, wie es befohlen ist (5 Mos. 27, 26.) u. s. w. Herr Baur findet von seinem Standpuncte aus S. 251—253. natürlich in dieser Beschreibung die Kleinasiaten wieder; aber wo haben diese sich jemals auf die fortdauernde Verbindlichkeit der mosaischen Verordnung über die Paschafeier berufen? Was soll ferner der Vorwurf der beschränkten Erkenntniß, der ja auch nach Herrn Baur (drei Jahrh. S. 152 f.) nur die Unerfahrenheit in der allegorischen Schrifterklärung betrifft, gegen die Partei des Melito von Sardes, dieses scharfsinnigen Typikers und Allegorikers? Mit welchem Rechte konnte diesen der Vorwurf gemacht werden, sie hielten den alttestamentlichen Schriftinhalt dem Buchstaben nach fest und übersähen, daß Christus als das wahre Paschalamm von den Juden habe getödtet werden müssen, während Melito unter dem ἀμνὸς σταυρωθείς trotz der Einwendungen des Herrn Baur nichts verstanden haben kann, als Christus, wie er am Kreuze den Typus des Paschalammes vollständig erfüllt

Endlich kann der Ausdruck ἕτεροί τινες wohl nur eine sporadisch auftretende, verhältnißmäßig kleine Partei bezeichnen, aber nicht die gesammte kleinasiatische Kirche und ihren sonstigen Anhang, die wie ein Mann entschlossen für ihre Sitte einstand. Wenn Herr Baur dagegen S. 251. behauptet, τινὲς sey hier gegnerischer Ausdruck für die von der römischen Kirche bekämpften Quartodecimaner, so bestreite ich geradezu, daß das Wort an sich jemals als Parteibezeichnung gelten kann; auch in unserer Stelle liegt die Parteibezeichnung weder in ἕτεροι, noch in τινὲς, sondern ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange des Buches, worin der Reihe nach die einzelnen häretischen Parteien aufgeführt und bekämpft werden. Zwar hat τὶς an sich nur die qualitative Bedeutung der Unbestimmtheit (darauf läuft zuletzt Alles hinaus, was Herr Baur S. 251. in sehr unklarer und zum Theil unrichtiger Weise über das Wort bemerkt hat), aber unbeschadet dessen nimmt der Pluralis doch zugleich eine quantitative Färbung, die Nebenbedeutung der relativen numerischen Beschränktheit, an. (Dan. Wyttenbach sagt: paucitatem designat.) So wenig darum im peloponnesischen Kriege die Athener dieses Wort als „gegnerischen Ausdruck" zur Bezeichnung der Spartaner und ihres Anhangs gewählt haben würden, so wenig konnte man in Rom die kleinasiatische Landeskirche mit τινὲς bezeichnen. Zwar hält mir Herr Baur S. 251. entgegen, der Ausdruck ἡ Ἀσία ἅπασα bei Eusebius bezeichne nur das proconsularische Asien, aber theils kann Eusebius diesen geographischen Namen auch in weiterer Ausdehnung gemeint haben, theils würde noch keineswegs folgen, daß die Quartodecimaner sich ihren Gegnern gegenüber in verächtlicher Minorität befunden haben müssen; wenigstens bezeugt Eusebius vita Const. III, 5., daß vor der Kirchenversammlung zu Nicäa beide Parteien sich so sehr das Gleichgewicht gehalten haben, daß durch menschliches Eingreifen ein Ausschlag

unmöglich gewesen sey a). Mag dieß auch eine durch das Interesse des Panegyrikers motivirte hyperbolische Steigerung seyn, so muß doch selbst unter dieser Voraussetzung die quartodecimanische Minorität immer noch eine imposante Zahl gegenüber von Rom und seinem Anhang ausgemacht haben, und von ihr konnte man nicht mit τινὲς reden. Ist aber, wofür sich das allgemeine Urtheil immer einstimmiger entscheidet, der Verfasser der Philosophumena Hippolytus, dann läßt sich schon aus diesem Grunde schwer annehmen, daß die von ihm VII, 8. bestrittenen Quartodecimaner Andere seyen, als die in den Fragmenten der Paschachronik bekämpften, und man wird einfach an die Ueberreste der blastus'schen Partei in Italien zu denken haben, aber keineswegs an die Kleinasiaten.

Epiphanius beschreibt haer. 50. §. 1. drei Klassen von Quartodecimanern; zwei werden in specifisch-christlichen Zügen charakterisirt; sie feiern durch Fasten und Abendmahlgenuß ihren Paschatag am 25. März oder am Vollmond vor dem 25. März, weil an diesem Tage nach den Acten des Pilatus Jesus gestorben ist. Ihr Pascha ist also nicht ein Paschamahl, sondern die Todesfeier des Erlösers. Eine dritte Partei dagegen hält nach Epiphanius noch an dem 14. fest; zwar gesteht ihr der Häreseomache volle Orthodoxie zu, aber er wirft ihr vor, sie hänge noch an jüdischen Fabeln und fürchte den Fluch des Gesetzes, wenn sie nicht das Pascha am 14. feire. Ich habe gezeigt, daß die ganze Schilderung so genau der der Philosophumena entspricht, daß sie ohne Zweifel von ihr abhängig und ihr nachgebildet ist; trotzdem halte ich die von Epiphanius beschriebene Partei für eine specifisch-christliche, während die in den Philosophumenen bekämpfte eine judaisirende ist;

a) οὐδεὶς οἷός τε ἦν ἀνθρώπων θεραπείαν εὑρασθαι τοῦ κακοῦ, ἰσοστασίου τῆς ἔριδος τοῖς διεστῶσιν ὑπαρχούσης· μόνῳ δ'ἄρα τῷ παντοδυνάμῳ θεῷ καὶ ταῦτ' ἰᾶσθαι ῥᾴδιον ἦν.

denn muß es nicht auffallend erscheinen, daß Epiphanius zwar zwei Klassen von specifisch-christlichen Quartodecimanern erwähnt, welche dem 14. einen andern Paschatermin substituirt haben, aber keine specifisch-christlichen, welche noch an der ιδ' selbst festhalten? Der Grund meiner Annahme aber, daß damals auch solche existirt haben, liegt nicht, wie Herr Baur mir schadenfroh S. 252. vorrückt, in meiner Bestürzung, „daß meine christlichen Quartodecimaner sich da nicht zeigen, wo sie sich zeigen sollten", sondern in der schlagenden Thatsache, daß noch der spätere Theodoret offenbar von derselben Partei sagt, daß sie, gestützt auf die Auctorität des Apostels Johannes, das Gedächtniß des Leidens Jesu am 14. selbst gefeiert habe. Herr Baur sieht das selbst gar wohl ein, aber er hilft sich mit der bekannten Ausflucht, auch die Partei des Theodoret habe ein Paschamahl gehalten, und weil sie dieß als den Anfang des Leidens angesehen, so habe ihre Paschafeier dem Gedächtniß des Leidens gegolten. Daß aber an der Identität dieser von Epiphanius und von Theodoret geschilderten Partei so wenig, als an dem echt christlichen Charakter ihrer Feier gezweifelt werden darf, beweisen zwei Umstände. Epiphanius bekämpft in seiner Widerlegung alle drei Fractionen mit denselben Gründen, sie können also, mochten sie ihren einen Tag am 14. Nisan oder am 25. März oder am vorhergehenden Vollmond feiern, ihr Pascha nicht in verschiedenem Sinne gehalten haben, die Einen als Paschamahlzeit (wovon ohnehin bei Epiphanius sich keine Spur findet), die Andern dagegen als Todestag. Sodann bemerkt Epiphanius nicht bloß, daß alle diese Quartodecimaner im Gegensatz zur herrschenden Observanz ihre Paschafeier auf einen Tag beschränkten, sondern er hebt auch §. 2. noch ausdrücklich hervor, daß sie diese μία ἡμέρα als ἡμέρα τῆς νηστείας gefeiert hätten. Dieß paßt nur auf die Erben der echt christlichen asiatischen Sitte, steht aber in entschiedenem Widerspruch mit der Praxis der

judaisirenden Partei, die doch wahrlich den Tag, der ihr durch das φαγεῖν Christi ehrwürdig war, nicht durch eine νηστεία auszeichnen konnte. Es geht auch aus der ganzen Polemik des Epiphanius hervor, daß er nichts an seinen Gegnern auszusetzen hat, als daß sie statt einer vollen Paschawoche nur einen Paschatag haben und diesen an einen andern Termin knüpfen, als die Katholiken, nämlich an den durch das Gesetz Mosis gebotenen. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß die judaistische Färbung, die Epiphanius dieser Partei gibt, seine eigne Zuthat oder anderswoher entlehnt ist. Gerade die Polemik des Epiphanius zeigt recht deutlich, wie wenig es in jener Zeit bedurfte, um verketzerungssüchtigen Gegnern den Vorwurf des Judaismus zu entlocken, und wie unmotivirt es ist, wenn neuere Kritiker daraus sofort auf den dogmatischen Charakter der Controverse schließen.

Wir können es uns nicht versagen, zum Schlusse noch einige Curiosa zu berichten, weil sie ganz geeignet sind, die wissenschaftliche Methode des Herrn D. Baur, so wie die Art seiner Polemik in das rechte Licht zu setzen. Ich habe (S. 776. Anm.) darauf hingewiesen, daß die Berufung der römischen Kirche auf den apostolischen Ursprung ihrer Observanz geradezu vorausgesetzt werde, wenn Polykrates schreibe: „Auch in Asien (καὶ γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν) sind große Lichter der Kirche begraben" ꝛc., und sich dann auf Johannes und Philippus beziehe. Herr Baur will daraus S. 249. Anm. ersehen, wie leicht ich es mit meinen Beweisen nehme, und entgegnet: „Wie kann denn καὶ γάρ, das nur soviel als etenim ist, hier als auch genommen werden? Dieß müßte ja καὶ γὰρ καὶ κατὰ τὴν Ἀσίαν heißen." Ich glaube meinen Dank für die mir zugedachte Belehrung am besten unverzüglich durch eine Gegengabe zu erwiedern. Ich verweise daher Herrn Baur auf Röm. 11, 1: καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, und Röm. 15, 3: καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν u. s. w., wo der

Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ihn leicht überzeugen kann, daß καὶ γὰρ nicht bloß etenim, sondern auch nam etiam bedeutet und daß man für das letztere nicht erst καὶ γὰρ καὶ zu erwarten hat. Ueber die Classicität des καὶ γὰρ in diesem letzteren Sinne darf ich ihn auch auf Krüger's griech. Grammatik, §. 69. Nr. 32. Anm. 21. verweisen, wo er dafür reichliche Belehrung findet. Er vergleiche auch Winer's Grammatik, 6. Aufl. §. 53. Nr. 8. b. S. 397. Daß aber in dem Brieffragmente des Polykrates καὶ γὰρ wirklich nicht mit etenim, sondern mit nam etiam zu übersetzen ist, dafür entscheidet das Zeugniß des Eusebius, dem die Acten des Streits vollständiger vorgelegen haben und der ausdrücklich V, 23. bezeugt, daß auch die Occidentalen ihre Festfeier aus apostolischer Ueberlieferung abgeleitet haben. Uebrigens habe ich S. 776. keineswegs, wie mich mein Gegner thun läßt, die römische Ueberlieferung auf Petrus und Paulus zurückgeführt, vielmehr es S. 738. selbst für unerweislich erklärt, daß die occidentalische Paschafeier apostolischen Ursprunges sey. Die sprachlichen Erörterungen, zu denen sich Herr Baur gegen mich herabläßt, erinnern mich unwillkürlich an seine Auffassung der Stelle 2 Kor. 8, 9. (Paulus, S. 628.), rücksichtlich deren er, um die Präexistenz Christi aus den Briefen dieses Apostels zu entfernen, behauptete, ἐπτώχευσεν heiße nicht, er wurde arm, sondern er war arm, während Krüger a. a. O. §. 53. Nr. 5. nebst Anm. eine Reihe der schlagendsten Beispiele dafür aufführt, daß bei Verbis, die im Präsens etwas Zuständliches bezeichnen, der Aorist das Eintreten des Zustandes in die Wirklichkeit ausdrückt.

Herr Baur hebt als Probe meiner kleinlichen Polemik S. 243. hervor, ich hätte ihm vorgehalten, daß er in Folge einer falschen Interpunction in der Stelle Euseb. h. e. V, 24. den daselbst redenden Irenäus ein Fasten von 40 Tagen statt von 40 Stunden bezeugen lasse, und wäre,

obgleich das sachlich nicht das Geringste zu bedeuten habe, darüber sogar in ein horribile dictu ausgebrochen. Ob es sachlich nichts zu bedeuten habe, wenn man die Quadragesima in der vollständigen Form ihrer abgeschlossenen Entwickelung bereits in das zweite Jahrhundert verlegt, will ich dahin gestellt seyn lassen; die Katholiken dürften jedenfalls für dieses Zugeständniß sehr dankbar seyn. Aber mein horribile dictu bezog sich nicht auf diesen auch sonst sehr häufigen Irrthum, sondern lediglich darauf, daß Herr Baur, was er in seiner Entgegnung wohlweislich verschweigt, aus den Worten des Irenäus ein vierzigtägiges Fasten bei Tag und Nacht (drei Jahrh. S. 145.) folgerte. Wenn er mir zur Vergeltung dafür vorwirft, ich hätte S. 799. den Apostel Johannes bis zur Grenze des zweiten und dritten Jahrhunderts leben und wirken lassen, so darf ich mir wohl die Frage erlauben, seit wann es im ehrlichen Kampfe als rechtliche Waffe gilt, den Schriftsteller für Dinge verantwortlich zu machen, die im Verzeichnisse der Berichtigungen am Ende des Buches ihre Verbesserung gefunden haben. Es ist weiter eine üble Gewohnheit des Herrn Baur (vergl. drei Jahrhunderte, S. 50.), daß er seinen Gegnern „erprobte Gewährsmänner" setzt. Bei aller Hochachtung für Herrn Dekan Weitzel habe ich mich ihm niemals als meinem Gewährsmann anvertraut (vergl. S. 243. Anm. der Entgegnung), sondern seine Begründung mit ebenso freiem selbständigen Urtheil geprüft, wie die des Herrn D. Baur. Was berechtigt diesen zu solcher Verdächtigung? Er hat die Frage über den Paschastreit nicht viel über den älteren Standpunct Neander's hinausgeführt; das wesentlich Neue, was er zu Neander's Resultaten hinzugefügt hat, ist der Nachweis der Consequenz, welche sich aus dieser Auffassung gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums ergeben würde. Um so unerträglicher ist es, wenn er nicht bloß Neander, sondern Alle, die sich der späteren Ansicht

desselben anschließen, beschuldigt, das sie leitende Interesse sei allein das apologetische Moment, welches die Frage für das Evangelium Johannis habe, d. h. mit andern Worten: die Richtung ihrer Untersuchung sey nicht durch das Gewicht triftiger Gründe, nicht durch die Treue wahrheitsliebender Forschung, sondern durch eine vorgefaßte Meinung bestimmt und der ganze Gang der Untersuchung darauf angelegt, daß die von ihnen bereits mitgebrachte Ansicht auch als Ergebniß daraus resultiren müsse. Ist es denn nicht eine grenzenlose Selbsterhebung, daß Herr Baur für sich und seine Schule allein die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und Freiheit in Anspruch nimmt und seine Gegner, wenn nicht der bewußten Unredlichkeit, so doch des Selbstbetrugs anklagt? Was würde er sagen, wenn man ihn beschuldigte, er habe ein Interesse daran, dem christlichen Volk das Evangelium Johannis zu verleiden, und darum setze er es zu dem Paschastreite in eine solche Beziehung, daß es nur als tendenziöses Product der durch diesen Streit veranlaßten Bewegungen begriffen werden könne? Uebrigens scheint es Herrn Baur entgangen zu seyn, daß schon im Jahre 1745, noch ehe man die Möglichkeit ahnte, es werde jemals der Paschastreit als Präjudiz gegen die Authentie des Johannes ausgebeutet werden, bereits der göttinger Theologe D. Christoph August Heumann sich auf die ganz unbefangene Erforschung der Quellen hin für die Ansicht entschied, daß die Kleinasiaten ihr Pascha am 14. Nisan als Todesfeier Jesu begangen haben. (Vergl. Rettberg in Illgen's Zeitschrift. 1832. 2. S. 91 f.)

Schließlich glaube ich, daß Herr D. Baur kein Recht hatte, sich über Schärfe und Animosität meiner Polemik zu beklagen. Wer seinen Gegnern im wissenschaftlichen Streit bei jeder Gelegenheit leere Fictionen, unmotivirte Behauptungen, absprechende Urtheile und ähnliche Dinge vorwirft, darf nicht empfindlich seyn, wenn ihm die gleichen

Prädicate unter dem Beweise ihrer Richtigkeit zurückkommen. Diesen Beweis hoffe ich für unbefangene Leser vollständig geführt zu haben. Nur durch die gewaltsamsten Combinationen, die künstlichsten Hypothesen, die größten exegetischen Willkürlichkeiten vermochte Herr D. Baur seiner evident unrichtigen Auffassung dieser Streitfrage den Schein einer wissenschaftlichen Begründung und Haltbarkeit zu geben.

3.

Das Gleichniß aus der Geschichte.

Ein Beitrag zur Homiletik

von

D. H. Reuchlin,
Pfarrer zu Pfrondorf bei Tübingen.

Noth lehrt beten; und wir leben der guten Ueberzeugung, daß es hauptsächlich die Noth, die geistige und leibliche, die kirchliche und bürgerliche, daß es die nationale Noth ist, was in diesen letzten zehn Jahren unsere evangelische Kirche zur Verstärkung und Belebung des liturgischen Elements, der Anbetung in unseren Gottesdiensten drängte und noch drängt. Daß dabei Elemente wahrer und falscher ästhetischer Bildung, Ehrfurcht vor wieder ans Licht gezogenen frommen Uebungen unserer Väter wie kränkelnde Alterthümelei mitunterlaufen, wen kann das verwundern oder gar ärgern? Die Gemeinden haben es vieler Orten mit Dank und Segen angenommen, wo man ohne Geräusch ihnen half, fleißiger Gott gemeinsam anbeten. Denn daß die Schule, das Schulmeistern zu sehr in unsere Gottesdienste, in die Predigten, zumal auch in die „Betstunden" sich eingeschlichen hatte, fühlten die lebendigen Glieder der Kirche wohl.

Es mußte nun nothwendig uns die Frage entgegentreten, welchen Einfluß das verstärkte liturgische Element auf die Predigt üben sollte. Dieß ist aber mehrentheils als Erörterung über Zeit und äußere Stellung der Predigt aufgefaßt worden; und während man sich derzeit darüber vereinigt, daß die leiblichen Lebensmittel besser nach dem Gewicht als nach dem Volumen verkauft werden, ist es nicht vom Uebel, wenn auch dabei uns Geistlichen sich die Wahrheit lebendig einprägt, daß auch die Predigt keine Ellenwaare ist, sondern daß es auch bei ihr auf das Gewicht ankommt. Hier ist ein Ort, wo die Stimmen nicht sowohl gezählt, als gewogen werden sollen.

Es ist jedoch nicht unsere Aufgabe, auf dieses und Aehnliches näher einzugehen, wie z. B. darauf, daß in Folge der Verstärkung der liturgischen Kräfte auch die Predigt nicht der Form, aber dem Wesen des Gebets sich nähern müsse (was die freudige Uebung des Gebets auch außer der Kirche, „das Beten in der heiligen Schrift", wie unser Volk sagt, als Herzwurzel voraussetzt, während der Gemeindegesang nur durch Wiedererweckung häuslichen Choralgesanges lebendig und belebend werden kann). Wie die Verstärkung des liturgischen Elementes dem Predigtkern mehr Lebenswärme einflößen muß, so muß auch die Predigtform mehr Farbe, mehr Feuer der Farbe bekommen. — Wir hängen in unseren Kirchen keine noch so guten Kupferstiche oder Bleistiftzeichnungen auf, sondern Gemälde. Mit jenen hat das Hereinragen nicht sowohl einer höhern Geisterwelt, als vielmehr des Schulmäßigen in unsere Culte gar zu viel Aehnlichkeit. Also brauchen wir farbige Bilder, aber nicht bloß Oelgemälde in der Kirche, sondern Bilder und Gleichnisse in der Predigt. — Aber welcher christliche Prediger hätte denn vergessen, daß der Herr selbst vorherrschend in Bildern und Gleichnissen redete? Ist doch die Sprache der heiligen Schrift, ist doch jedes Sprechen von geistigen Dingen nothwendig ein Sprechen in Bildern, welche dem

sinnlichen Leben entlehnt sind. War doch auch die verkünstelte typische Bilderſprache auf der Kanzel nach dem dreißigjährigen Kriege uns eine Verunſtaltung dieſer Wahrheit durch den verirrten Zeitgeſchmack. Welchem Geiſtlichen ſind nicht Gotthold's Gelegenheits- und Gleichnißandachten oder erbauliche Parabeln von Scriver vertraut? Die Natur, das natürliche Leben bleibt eine unerſchöpfte Quelle von Gleichniſſen für das geiſtige. Aber es iſt nicht zu leugnen, daß die einfachſten Gleichniſſe aus der Natur großentheils ſchon zu bekannt ſind; ein guter Hausvater aber bringt Altes und Neues aus ſeinem Schatze hervor. Wir können auch nicht leugnen, daß Scriver in ſeinen Gelegenheitsandachten, in ſeinen Goldpredigten, durch das Beſtreben, Neues und dadurch Aufweckendes zu geben, ſich zu manchen erkünſtelten Zügen hat verleiten laſſen, was zum Theil die Schuld des Geſchmackes ſeiner Zeit iſt. Am einfachſten und erbaulichſten haben wir zumal für den Hausgottesdienſt gefunden: „Gottes Wort auf alle Tage des Jahres von Scriver (aus deſſen Seelenſchatz hervorgehoben) 1850" von Pf. Jäger in Köngen, welcher ſich um die Detaillirung Scriver's, Luther's, Arndt's ſehr verdient macht und in dieſem Sinne auch ein Büchlein mit Beiſpielen zum Katechismus verfaßt hat.

In allen Predigten und Schriften Scriver's finden wir neben den Gleichniſſen aus der Natur auch reichlich ſolche aus der Geſchichte. Nebſt ſeinem wahrhaft evangeliſchen Sinn hat dieſes mit mannichfaltigen Bildern durchwobene Gewand der Sprache ihm bei ſeinen Lebzeiten und für Jahrhunderte den Namen eines der lieblichſten Verkündiger des Evangeliums erworben.

Wir concentriren uns von jetzt ganz auf den Gebrauch der Geſchichte in der Predigt, und zwar auf ihren gleichnißweiſen Gebrauch, der ſich allerdings von dem Beiſpiele, dem guten wie dem warnenden, durchaus nicht ſtreng ſcheiden läßt, noch geſchieden zu werden braucht, wie

wir ja jede Geschichte des Evangeliums in jener gedoppelten Richtung behandeln, ohne uns gewöhnlich ausdrücklich vorzunehmen, wir wollen dießmal die Seite des Beispiels, ein anderesmal nur die des Gleichnisses herauskehren. Ist die Kinderlehre, der Katechismus, recht der Ort für Beispiele, so haben wir eben dabei den Kindern zugleich Anleitung zu geben, daß sie selbst eine errungene Wahrheit in ein Gleichniß hüllen lernen; denn wer das nicht wenigstens zur Noth gelernt hat, wird die ihm vom Prediger vorgehalten Gleichnisse nicht recht zu fassen verstehen. Die kernhafteste Beispiel- (und Sprichwörter-) Sammlung dazu recht nach unserem Sinne ist: „Geistliches und Weltliches zu einer volksthümlichen Auslegung des kleinen Katechismus Lutheri in Kirche, Schule und Haus, von Caspari, Erlangen 1854, zweite Auflage." Aber die darin gebotenen Geschichten, welche in der Katechisation als Beispiele gebraucht werden, mögen in der Predigt trefflich als Gleichniß dienen, wobei ihnen ihre Abstammung aus früheren Jahrhunderten, zumal aus dem der Reformation, sehr zu Statten kommt. Diese Brauchbarkeit für die Predigt ist ungleich weniger der Fall bei den im Sinne der innern Mission gesammelten „Erzählungen aus dem Reiche Gottes, nach Luther's kleinem Katechismus geordnet von Glaser, vierte Auflage, neu bearbeitet von Glaubrecht, Frankfurt und Erlangen, 1855" a). Diese meist neuen Geschichten dienen mehr nur zur Auslegung und Anwendung der zehn Gebote auf unsere Verhältnisse in der Katechisation. Auf der Kanzel kann man sie nicht mit der Objectivität, „presenza" und Unbefangenheit vortragen, wie die, so unter der Linie eines

a) Weniger bekannt sind mir die Beispielsammlungen von Wölbing und Seelbach; eines der reichsten und am besten, zumal für uns Württemberger, geordneten Bücher sind die christlichen Erzählungen zum W. Conf.-Büchlein, Stuttg. 1856, vom Pf. Werner.

Jahrhunderts hindurchgegangen sind, sie streifen schon an das „Neuigkeiten auf die Kanzel bringen". Dieß reizt den Zuhörer leicht zu einer gewissen Opposition. Gar zu neuer Wein zerreißt die Predigtschläuche. Gleichzeitiges soll wenigstens, sofern nicht auf etwas Bekanntes sich bloß bezogen wird, entlegenen Orten entlehnt seyn; es heißt da auch: quid novi ex Africa? Der Geistliche mag auch seine Lectüre tüchtiger Reisebeschreibungen, Sitten fremder Völker, die Gefahren eines D. Barth und anderer Missionäre des Evangeliums und der Wissenschaft als Gleichniß verwerthen.

Wie auf die Kanzel „Neuestes" nicht gehört, so würden wir unseren gleichnißweisen Gebrauch der Geschichte in der Predigt selbst verdammen, wenn wir uns für seine Erfinder halten müßten. Unsere nächste Aufgabe ist nun, einige Predigt- oder Andachtsbücher namhaft zu machen und zu charakterisiren, worin principiell Gleichnisse aus der Geschichte genommen wurden und welche sich so durch fleißigen Gebrauch und Segen in christlichen Familien bewährt haben.

Soviel mir bekannt, wurde die Sache in diesem Sinne im letzten Jahrhundert besonders von Männern angefaßt, welche dem Pietismus mit mannhafter Selbständigkeit huldigten. Mein Heimathland Württemberg allein bietet deren zwei.

Der Eine ist: J. J. Othonis Evangelischer Krankentrost, aus allen Sonn-, Fest- und Apostel-täglichen Evangelien dergestalt aufgesuchet, daß in jeder Predigt der Eingang und Schluß mit denkwürdigen alt- und neuen Geschichten und Christlichen Valetreden allerhand vornehmer Personen gemacht, deren Kern- und Sternspruch Grund- und Buchstäblich erläutert, und denn die Hauptlehre, samt Gebrauch, meistentheils auf die selige Sterbkunst leichtlich und deutlich applicirt wird."

Soweit nur ein Theil des Titels. Die zweite Ausgabe ist Tübingen 1755 von Otho selbst besorgt. Der Titel gibt Zweck und Methode ganz gut an: durch Geschichten von

sterbenden hohen Personen, worunter, wie billig, auch die Professoren und Pastoren gerechnet werden, will die Kunst, selig zu sterben, gelehrt werden. Das gibt denn bei einem Quartband von 1100 Seiten einige Monotonie. Die Geschichten sind theils tröstlich, theils schrecklich, ja schauerlich; da der Landmann aber gute Nerven hat, kann er schon ziemlich starke elektrische Schläge ertragen, ohne unangenehm berührt zu werden. Nicht selten, aber freilich nicht mehr zweckdienlich sind Geschichten wie die im Eingang der Pfingstfestpredigt: „Agrippa von Nettesheim war ein hochgelehrter Mann, Doctor der Rechten und Arzney und ein Kayserlicher Rath, daneben auch ein greulicher Zauberer und Teufelsbanner, wie aus seinem Buch occulta philosophia genannt genugsam zu sehen ist. Er führte stets und überall einen großen schwarzen Hund bei sich, der von ihm auf Französisch Monsieur, ein Herr, genennet wurde, war aber auf gut Teutsch der lebendige Teufel selbst. Da er nun sterben sollte, sprach er mit verzweiffelter Ungedult: Fahr hin in Abgrund der Höllen, du unseliges und verfluchtes Thier, du hast mich verführet und verdammt! Darauf stürzte sich der Hund in ein Wasser und verschwand, Agrippa aber starb noch in der selbigen Stund, den 15. Mai Anno 1543. Wem stehen hier nicht die Haare gen Berg, da er bedenket 1) die zauberische Gottesvergessenheit, 2) teuflische Grausamkeit?" (Dieß sind jedoch nur die Theile des selbständigen Eingangs, der nur durch den Contrast mit der Hauptpredigt über die Einwohnung des heiligen Geistes zusammenhängt.)

Solche Geschichten sind freilich „haarsträubend", sie gleichen einem wilden Wassersturz, während die meisten jetzt gedruckten Predigten einem durch Wiesen gleitenden Bache ähneln. Aber hat denn unser Geschlecht, das mit nachhaltigem Erfolge durch die Romantik hindurchgegangen ist, an wilden Wasserstürzen nicht ebensoviel Geschmack als an sanft murmelnden Bächlein, die leicht zum Schlafe ein-

laden? Und die liebe Kinderwelt, glaubst du, die habe auf solche schreckliche Geschichten weniger gelauscht, als auf glatt gebügelte Reden, welche uns mit ihren sanften Bildern und Gleichnissen erinnern an Gerhard's köstliches Sommerlied:

Die Bächlein rauschen in dem Sand
Und malen sich an ihrem Rand
Mit schattenreichen Myrten.

Ja, das Mitleiden mit der kirchenpflichtigen Kinderwelt hat mich hauptsächlich auf diese Bahn der Geschichten gebracht. Da merken sie auf einmal wieder auf, wenn eine Geschichte, zumal eine etwas markige, kommt, und das Aufmerken hält immer eine Weile nach, während sie sich, weil ihnen in der Predigt Vieles doch noch unverständlich ist, so leicht gewöhnen, nicht aufzumerken, sobald sie die „Theile" haben, was denn auch später, wenn sie schon eher verstehen könnten, als Gewohnheit sich fortpflanzt. Und ein guter Theil der Erwachsenen — ist es mit ihm nicht ganz ähnlich? Wer kennt nicht die Geschichte, wie die Athener auf Demosthenes' Rede über Seyn und Nichtseyn des Vaterlandes schläfrig und zerstreut hörten oder nicht hörten? Da unterbrach er seine Rede mit der Geschichte vom Esel und dessen Schatten, und Alles lauschte, forderte deren Verlauf zu hören, bis er ihnen sein quos ego! zuschleudern konnte. Wer den Humor eines Luther besäße, möchte nach Umständen Aehnliches wagen; wir Anderen treiben es bescheidener.

Wie aus obigem Beispiel erhellt, verschmäht Otho auch das nicht, was uns Mythe, Legende ist. Der Eindruck der letztern, den ich in Italien oft beobachtet habe, veranlaßte mich, auch die Heiligenlegende näher darum anzusehen. Zwar fand ich Wenigeres darin, als ich vermuthet hatte, was „das Gewicht und Maß des Heiligthums" hätte, um mit Port-Royal zu sprechen, Wenigeres, was sich mit der evangelischen Nüchternheit befreunden könnte, aber doch gar Manches. — Otho bedient sich häufig der mit

der Legende zusammenfallenden Visionen, die ein Kranker oder Sterbender hatte, die wieder bald tröstlich, bald erschreckend sind. So lautet der Eingang zu der Predigt auf den Thomasfeiertag über Joh. 20, 24—29: „Sehr tröstlich ist es, was die Alten erzehlen von einem betrübten armen Sünder, der allbereit mit der Verzweiflung gerungen, daß sich Christus ihme persönlich geoffenbaret, seine fünff Wunden gezeiget und gesagt: Siehe, diese Wunden hab ich mir schlagen lassen, deine gefährliche Sünden-Wunden damit zu heilen; ehe du aber zweiffeln solltest, ehe wollt ich nochmalen auf ein neues mir solche Wunden schlagen lassen, darauf sich der angefochtene Sünder wieder zur Ruhe begeben."

Der zweite, uns entschieden mehr entsprechende Prediger mit geschichtlichen Gleichnissen ist Johann Rudolf Osiander, Archidiakonus zu Kirchheim unter Teck, in seinem „Bußfertiger Sünder Trost, aus denen Sonn-, Fest- und Feiertäglichen Evangelien dergestalt vorgetragen, daß in einer jeden Predigt der Eingang mit einer denkwürdigen Geschichte der wunder- und gnadenvollen Wege mit den Sündern gemacht und dem Leser zur Erweckung, Trost, Ermunterung und Unterweisung an das Herz gelegt wird. Erlangen, 1762." Während Otho seine erste Geschichte je nach dem Evangelio bringt, erzählt Osiander die seinige, in der Regel weit längere, als Auftritt vor dem Evangelio, so daß zwischen beiden das Vaterunser gesprochen wurde. Sie bezieht sich aber immer auf diese, häufig mit einer Wendung a minori ad maius: „wenn schon bei der in der Geschichte erzählten Gelegenheit Freude oder Traurigkeit war, wie viel mehr Freude- oder Traurigkeitsstoff bietet uns das Evangelium." Bald ist mehr die Seite der Aehnlichkeit, bald die des Contrastes herausgekehrt. Neben vielen Geschichten von sonderlichen Anfechtungen und Bekehrungen finden wir, zumal an den Apostelntagen, mythische, wunderbare Traditionen über das Leben und Sterben der großen Diener Gottes. Ein-

mal meldet er von einer symbolischen, in Holland aufgeführten Komödie, worin die Fortuna ihre Güter vertheilt. Zum Anfang erzählt er auf den ersten Advent, also zu dem Einzuge Christi in Jerusalem: Wir lesen in denen Geschichten, daß, als Kaiser Ferdinandus I. seinen Einzug in der böhmischen Hauptstadt Prag 8. Novbr. 1558 gehalten, er mit ganz besondern Ehrenbezeugungen empfangen wurde, und zwar von seinem Sohne und Hofe, vom Adel und Kriegsvolk, Bauernstand, Rath, Studenten, Schulen, Jungfrauen, wobei meist deren Kleidung beschrieben ist, z. B. „40 Wittwen in schwarzen Mänteln und zu beyden Seyten abhangenden Klagschleyern, welche auch den Kaiser in lateinischer Sprache bewillkommten; zuletzt erschienen 500 alte graue Männer in schwarzer Kleidung, welche alle auf ihrem weissen Haupt einen grünen Kranz trugen."

So sehr wir Gleichnisse, welche dem bürgerlichen Leben entlehnt sind, schon um des erfrischenden Contrastes willen zu schätzen wissen, so könnten wir es doch nicht über uns gewinnen, das Kirchenjahr oder einen Festtag mit einer dergleichen Geschichte zu eröffnen. Dazu ist die Gemeinde an Festtagen doch von dem objectiven Festgehalt zu sehr erfüllt; diesem will sie unmittelbar durch die Worte des Geistlichen einen Ausdruck gegeben wissen. Daher möchten gerade an Festen, hinter deren objectivem Gehalt sogar das Evangelium, der Text, zurücktritt, längere, zumal weltliche Gleichnißgeschichten weniger entsprechen.

Nicht zu verkennen ist ferner, daß bei aller Beziehung auf das Evangelium in Osiander's und Otho's Predigtwerken doch diese Geschichtsgleichnisse und -Parallelen zu sehr außerhalb der Predigt gestellt sind, zu deren Belebung sie somit eigentlich nicht beitragen, was unser Landvolk jedoch nicht verhindert, diese Predigtbücher hauptsächlich um ihrer Geschichten willen werth zu halten. Es ist, zumal bei Otho, oft, wie wir's jetzt nennen, zuviel Methodistisches und steif Methodisches.

Nach diesem Allem wird es uns nun vergönnt seyn, nachdem wir Jahr und Tag uns befleißigt haben, diesen gleichnißweisen Gebrauch der Geschichte in der Predigt zu handhaben, von unserer Behandlungsweise ein Beispiel zu geben. Wir sprechen hier absichtlich im Namen Mehrerer, welche mit ihren Gemeinden diese gleichnißweise Einkleidung des Evangeliums lieb gewonnen haben. Aus oben gemeldetem Grunde beginnen wir nicht mit dem Adventsfeste, sondern mit dem zweiten Advent und also mit Matth. 25, 31—46. und Christi Wort: „Ich bin hungrig gewesen" ꝛc. Von dem Kommen Christi zum letzten Gericht haben gleichsam von Amts wegen die letzten Trinitatissonntage gezeugt, es muß hier also hauptsächlich vom Sich-selbst-Richten nach dem göttlichen Gesetz gehandelt werden. Besteht nun das thätige Christenthum, der Gesetzesgehorsam, wesentlich im Geben und Vergeben, so ist im Texte das erstere hervorgehoben. Erinnere ich mich recht, so erzählte vor einigen Jahren ein Beiblatt der fliegenden Blätter aus dem rauhen Hause: In Nordamerika hielten freie Neger eine Versammlung, um etwas für die Mission in ihrer afrikanischen Heimath zu thun. Sie stellten nach der Sitte ihres Adoptivvaterlandes „eine Plattform" auf, die drei Sätze: 1) wir geben alle; 2) wir geben nach Kräften; 3) wir geben gutwillig. Nun legte ein reicher Neger dem Vorsitzenden eine Kleinigkeit hin, die ihm aber sofort zurückgestellt wurde mit Verweisung auf Satz 2.; darauf kehrt der Reiche zurück und wirft ihm einige Thaler hin. Der Vorsitzende stellt ihm aber auch diese zurück mit Hinweisung auf Satz 3. Nach einiger Zeit kehrt der Reiche reumüthig zurück und bittet um Annahme einer schönen Gabe, welche Bitte ihm mit Freuden gewährt wird. — Dieß gibt nun Thema und Theile: wie steht es mit unserem Geben? 1) geben wir alle? 2) geben wir alle nach Kräften (auch mit thätiger Hülfe, Anstrengung der Sinne, um die verborgenen Armen, in denen Christus am meisten ist, aufzusuchen)? 3) geben

wir gutwillig? und endlich, da es gewiß in Punct 2. und 3. fehlt, bringen wir rechtschaffene Früchte der Buße über unsere Fehler? — Es will sich nun selten schicken, daß eine Geschichte zugleich das Thema liefert und so das Knochengerüste der Predigt gibt, was auch gar nicht wesentlich ist. — Da aber besonders den Armen das Evangelium gepredigt wird, so zeigen wir ihnen bei 1., wie auch sie berufen sind, zu schmecken, daß geben seliger ist denn nehmen, und welcher Segen, welcher Duft und Geruch zur Liebe und Seligkeit mit ihrem Geben verbunden ist. Bischof Gregor von Tour († 594) erzählt in seinen Annalen oder Büchern fränkischer Geschichte: „Um das Jahr 460 lebte zu Arvern, jetzt Clermont in der Auvergne, der „heilige" Namatius, der achte Bischof der Stadt seit Pflanzung des Christenthums darin. Seine Ehefrau baute in der Vorstadt die Kirche des heiligen Stephanus. Da sie nun diese mit bunten Farben ausschmücken lassen wollte, nahm sie selbst ein Buch auf ihren Schooß, las die Geschichten des alten Bundes und gab den Malern an, was sie auf den Kirchenwänden abbilden sollten. Als sie nun eines Tages so in der Kirche saß und las, kam ein armer Mann herein, um zu beten, und sah sie. Da sie ein schwarzes Kleid anhatte — denn sie war schon hoch betagt — glaubte er, es sey ein armes Weib (eine Wittwe), zog einen Laib Brod hervor, legte ihn in ihren Schooß und ging davon. Sie aber verschmähte nicht die Gabe des Armen, der ja nicht wußte, wer sie war, sondern nahm sie an, dankte und trug sie heim. Sie zog das Brod allen ihren köstlichen Speisen vor und genoß täglich beim Tischsegen (Gebet) davon, bis es aufgezehrt war." Wenn nun die Gemeinde gelegentlich einen Blick in die fernen Jahrhunderte der Kirche thut, z. B. hier sich merkt, daß ein „heiliger" Bischof verheirathet war, so mag es auch nichts schaden. Nur wollen wir den Duft solcher Geschichten nicht mit breiten belehrenden, moralischen Erörterungen ausdeuten, sondern der Gemeinde lieber durch

eigenes Schweigen einen Augenblick lassen, selbst darüber nachzudenken. Eigen Brod schmeckt am besten. Und so wollen auch wir uns hier jeder Auskelterung der Geschichten enthalten. Das eigene Nachdenken mag etwa durch einige Fragen angeregt werden.

Die schrecklichen Zeiten zwischen der Völkerwanderung und dem großen Karl, zumal die Annalen Gregor's, bieten uns manchen kräftigen Zug, der auch eine gutnervige Bauerngemeinde erschüttern mag. Ueber den Verlobten wird bei der Trauung gebetet, sie möchten sich befleißigen, daß Eins das Andere mit sich in den Himmel bringe; die Erfahrung weist aber aus, daß häufig Eins das Andere mit sich ins Verderben zieht, woraus vielleicht das Eine noch mit Noth, wie ein Holz aus dem Feuer, errettet werden mag. So erzählt unser Gregor von einem vornehmen Franken voll frechen Stolzes, Namens Rauching. Zwei seiner Leibeigenen, ein junger Mann und ein Mädchen, hätten sich gern geheirathet; da sie aber seine Unbarmherzigkeit sattsam kannten, wagten sie nicht, ihn darum zu bitten, sondern flohen in das Asyl einer Kirche. Rauching's Verlangen ihrer Auslieferung erklärte der Geistliche nur dann entsprechen zu können, wenn dieser gelobe, ihre Verbindung fortbestehen zu lassen und sie nicht körperlich zu züchtigen. (Es scheint, er betrachtete sie nach ihrer ihm gethanen Erklärung für getraut.) Rauching legte die Hand auf den Altar und gelobte: „sie sollen nie durch mich getrennt werden, sondern ich will vielmehr Alles dazu beitragen, daß ihre Verbindung bestehe." Kaum aber hatte er sie nach Hause gebracht, so ließ er eine tiefe Grube graben, beide in einen hohlen Baum legen, diesen in die Grube senken und mit Erde bedecken, mit den Worten: „ich verletze nicht meinen Schwur, daß sie in Ewigkeit nicht sollen getrennt werden." Der auf diese Botschaft herbeieilende Geistliche erzwang das Hinwegschaffen der Erde; der Leibeigene wurde noch lebendig herausgezogen, sie war schon erstickt. — Wie mancher am Altar Getraute ist der Rauching seiner „Leibeigenen"!

Bekannt ist, wie unsere Voreltern bei ihrem ersten Auftreten als Cimbern und Teutonen die innere Einheit der Disciplin bei den Römern dadurch zu ersetzen suchten, daß sie die Mannschaft ganzer Reihen mit eisernen Ketten zusammenschlossen; da aber im Kampfe durch die Todten und Verwundeten die Andern niedergezogen wurden, war dieß die Ursache ihrer Niederlage; ein bloß äußeres Band ist eine schwere Kette und bringt Verderben, im Ehestand wie im Kriege.

Zur Christfest- und Passionszeit bietet unser Gregor kräftige Parallelen und Contraste. Christus ist das erste, das einige Kind Gottes. Die Frankenkönige pflegten bei der Geburt ihres ersten Kindes Schulden nachzulassen, Gefangene freizulassen, Verurtheilten das Leben zu schenken. Fredegunde aber wurde dadurch, daß ihr wiederholt je das einzige Kind starb, so erbittert, daß sie, um ihrer Wuth Luft zu schaffen, dem Verdacht, es sey dieß durch Zauberei geschehen, Raum gab und Unschuldige schrecklich marterte und tödtete, während sie noch von der Krankheit des Kindes Veranlassung genommen hatte, den König, ihren Gemahl, zum Verbrennen der Verzeichnisse seiner ausstehenden Guthaben anzutreiben.

Doch genug der Beispiele, wenigstens aus Gregor! — Jeder wird deren aus seiner Lectüre zu sammeln wissen. — Aber aus welchen Geschichten ist es rathsam und erlaubt, Stoff zu Gleichnissen zu sammeln? — Wir glauben, daß der lutherische Typus hier freieren Raum und Behandlung gestattet. Luther, ein so ganz in der Geschichte wurzelnder Charakter, wußte zu rühmen, „daß es ein sehr köstlich Ding um die Historien sey"; wie ist er Meister in kühner Behandlung der profanen, wie der heiligen Geschichte! Dazu kommt, daß der lutherische Cultus schon mehr Colorit bewahrt. — Während der Kerngehalt des alten Testaments durch das Evangelium ans Licht kommt, dient jenes mit seiner reichen Mannichfaltigkeit zur warmen, farbenstrahlen-

den Einkleidung der evangelischen Wahrheiten. Gerade die vielen mehr bürgerlichen, ja kriegerischen Geschichten des alten Testaments sind dazu erwünscht; denn — wie uns die Sacramente lehren — will Geistiges sich nicht gerade wieder in Geistiges, sondern in Körperliches kleiden. Auch hier gilt in seiner Art das Wort Oetinger's: „Leiblichkeit ist das Ziel aller Wege Gottes." Darin liegt ein Theil der Gewalt der „biblischen Prediger", während Schleiermacher es gar zu sehr versäumte; stellt sich auch der Glaube eines Theils der Gemeinde jetzt anders zum alten Testament, so bietet eben das Gleichniß eine willkommene Gelegenheit, es diesen Gemeindegliedern wieder nahe zu bringen. Welch ergreifenden Eindruck machte es an einem Missionsfeste, als der jüngere, nun auch entschlafene Hofacker die Sendung der Jünger und Missionäre verglich mit der That der drei Helden David's 2 Sam. 23, 13.! David, der auf der Burg, in der Höhle Adullam lagerte, gelüstete nach dem Wasser, um welches die Philister ihr Lager geschlagen hatten, und sprach: „Wer will mir zu trinken holen des Wassers aus dem Brunnen zu Bethlehem, unter dem Thor?" — Da rissen die drei Helden ins Lager der Philister und schöpften des Wassers aus dem Brunnen zu Bethlehem, unter dem Thor, und trugen es und brachten es David. — Die Seelen in der Heidenwelt sind das Wasser im Brunnen zu Bethlehem, der Feind umlagert sie; wer sind die Helden, welche sich erkühnen, Wasser aus ihrer Mitte zu holen? —

Nach der biblischen Geschichte ist es die der Kirche, zumal die der ersten Jahrhunderte und der Reformation im Großen und im Heimathländchen, der Liederdichter, der Märtyrer beider Epochen. In diesem Puncte möchte die reformirte Predigt die Vorhand haben. Wie schön ist die muthige Geduld und Wachsamkeit, welche den Christen zum miles Christi macht, dargestellt in jenen vierzig Kriegern, welche bei der Christenverfolgung durch Licinius in Arme-

nien, nackt in Schnee und Eis ausgestellt, sich ermunterten, bis alle, auch der Ersatzmann, erfroren waren! Ueberhaupt, wollen wir nicht bloß todte Rechtgläubigkeit pflanzen, so dürfen wir uns nicht in das Geleise mancher Kirchengeschichte verfahren, welche beinahe nur von Theologen und Pfarrern meldet. „Evangelische Ritterbilder", wie sie Röhrich in seinen trefflichen Mittheilungen über die evangelische Kirche des Elsasses gibt, die Geschichten von deutschen Landsknechten, welche Caspari erzählt, werden gewiß nicht bloß die Knaben zur Aufmerksamkeit aufwecken. Wie schön ist das Wort: Kamerad, es ist noch Raum da! auf den Lippen des Landsknechts, welcher, aus der Kirche, worin er eben dieses Evangelium (Luk. 14, 22.) gehört hatte, durch die Trommel gerufen, jetzt auf den Tod verwundet unter der Eiche sitzt! Oder der preußische Soldat, der bei einer Fouragirung zunächst Bautzen Geld in einem verlassenen Hause findet und es in die Hausbibel legt. Bei einem kriegsgeübten Volke wie Preußen, das die Erinnerungen von 1813 hat, das einen Zieten hatte, ist das Gleichniß aus der Kriegsgeschichte noch mehr am Orte. Jehova heißt ja der Gott der Heerschaaren.

Natürlich will damit dem Gleichnisse aus der Kriegsgeschichte nicht der Vorzug gegeben werden, das aus dem sonstigen Nationalleben, auch unserem deutschen, hat dasselbe Recht. Rühmen wir Deutsche doch, daß Gott unserer Nation einen besonders hohen Beruf in seinem Reiche gegeben habe, beten wir ja in der Liturgie für das deutsche Vaterland: sollte seine Geschichte nicht auch Stoff zu Einkleidung der göttlichen Wahrheit bieten können? Soll nicht auch so das Wort Fleisch werden und Gestalt annehmen? Der kahlen Abstraction der Aufklärung, der Engelgeistigkeit der Secten, ihrer amerikanischen Ungeschichtlichkeit gegenüber ist die Geschichte unserer Nation nicht nur ein Kleid, sondern ein Harnisch. Ist ja doch auch Vieles im alten Testament vorherrschend Nationalgeschichte.

Ich bin leider in den Alterthümern unserer Nation wenig erfahren, weiß aber, wie das Heidenthum unserer Stammeltern in dem Aberglauben unseres Volkes reichlich fortlebt[a]), daß dieser am besten durch diese Nachweisung bekämpft werden kann. Schon zu solchem Zwecke dürfte von dem deutschen Heidenthum vielleicht mit demselben Rechte ein Gleichniß entlehnt werden, wie vom hindostanischen oder neuseeländischen. Doch lege ich kein Gewicht darauf, da ich selbst dazu nicht tief genug in diese Studien eingeweiht bin. Aber die „reformatorischen Väter" nehmen keinen Anstand, auch aus einem griechischen oder römischen Classiker manchmal eine Geschichte als Beispiel oder Gleichniß anzuführen. Am meisten verlohnt es sich, Herodot darauf anzusehen, welcher schon als Schilderer des Kores, der Aegyptier, unter jenen allen doch unseren alttestamentlichen Geschichtsbüchern am nächsten steht und den ein Verehrer gern den Apokryphen nahe gestellt hätte. Welch schönes Gleichniß des Gerechten, den der Psalter mit einem an Wasserbächen gepflanzten Baume vergleicht, ist z. B. die Platane, die Xerxes mit einer goldenen Kette beschenkt und bei der er einen Hüter zurückläßt. Deßhalb wird doch Keiner von uns über die Dietrichssage predigen, wie nach Bebel vor der Reformation in Tübingen geschah, wovon auch Luther in den Tischreden Notiz nimmt, oder über den macedonischen Krieg, wie einige deutsche Propheten des Atheismus in Nordamerika ankündigen. — Die Helden des classischen Alterthums lassen sich doch dessen Weisen an die Seite stellen. Wir gehen nun mit seinen Helden lange nicht so weit, als die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte in Beziehung auf

---

a) In der Gegend zwischen Tübingen und Stuttgart z. B. leben nach dem Urtheil namhafter Forscher die Keime des Wodanglaubens im „Schimmelreiter" reichlich fort, aber so, daß sich in der Gegend von Hohenheim bereits das Andenken an den gegen Ende des vorigen Jahrhunderts verstorbenen „Karl Herzog" daran anfetzte.

diese, welche sie auch als Vorläufer Christi faßten. Ueberdieß verliere man doch ja nicht aus den Augen, daß der Contrast ein ebenso starkes, ja frappanteres Moment der Vergleichung ist, als die Aehnlichkeit.

Um eines andern Zweckes willen habe ich ungarische Geschichte gelesen und fand auch da manchen ergreifenden Zug, der sich als Gleichniß darbietet. Im Jahre 1203 empörten sich die Ungarn gegen ihren König Emrich unter Anführung seines ehrgeizigen Bruders Andreas. Die Wenigen, welche dem König getreu blieben, riethen ihm zur Flucht, er aber zog mit seinem Häuflein dem kampfgerüsteten Heere der Aufständischen entgegen. Als sie wie zur Schlacht einander gegenüberstanden, legte der König die Waffen von sich, schritt, nur einen leichten Stab in der Hand, auf die Feinde zu mit dem Rufe: „wer wagt es, Königsblut zu vergießen?" — Die eben noch so stolzen Gegner wichen beschämt, warfen ihre Waffen weg, fielen, um Gnade flehend, auf die Kniee. Er schritt wie durch eine Straße durch sie hindurch, gerade auf seinen rebellischen Bruder zu, faßt ihn bei der Hand, führt ihn durch die Reihen der Seinigen zurück und setzt ihn ins Gefängniß.

Kennst du den nicht, der von seinem meuterischen Volke bald als König verehrt, bald mißhandelt wird? — Der rebellische Bruder aber — wer ist der? nicht du? — er faßt dich bei der Hand, aber nicht, um dich in das Gefängniß zu führen, sondern in die Freiheit und um sein Reich mit dir zu theilen.

Recenſionen.

1.

Der petrinische Lehrbegriff, Beiträge zur biblischen Theologie, sowie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden, von Lic. D. B. Weiß, Privatdocenten zu Königsberg.

Je mehr sich neuerdings in die Theologie der evangelischen Kirche ein angeblich kirchlicher, in der That aber unevangelischer Traditionsgeist einzudrängen sucht, und je einschüchternder derselbe auf die vom Standpuncte des Glaubens aus frei forschende Wissenschaft zu wirken gewußt hat, um so erfreulicher ist die Wahrnehmung, daß unsere Wissenschaft, wenn auch vorsichtiger und mehr in der Stille, ihren eigenen Weg weiter schreitet und, unbeirrt durch falsche Drohungen, wie falsche Verheißungen, fortfährt, der Wahrheit in Wahrhaftigkeit zu dienen. Mögen die Uebertreibungen und Verirrungen einer Kritik, die an das Christenthum einen ihm innerlichst fremden Maßstab anlegte und daher im Voraus genöthigt war, zu ihrer eigenen Lebensrettung die Urkunden unseres Glaubens zu verzerren und zu vernichten, einem kirchlichen Unwillen über die unersättliche Zerwühlung der Fundamente unserer Kirche volles Recht verliehen haben: überwunden werden kann jene Kritik nicht durch kirchliche Machtsprüche, nicht durch unfreies, abergläubisches Anklammern an altkirchliche Vorurtheile, sondern nur durch eine mit dem Lebensprincip des Gegenstandes in Uebereine

stimmung befindliche und in dieser Uebereinstimmung erst wahrhaft freie Schriftforschung. Während jenes sogenannte kirchliche Verhalten nur dazu dienen kann, die Kluft zwischen der Kirche und der allgemeinen Bildung — für welche allerlei Handlanger des wissenschaftlichen Unglaubens längst die Kritik zu populariſiren beschäftigt sind — zu verfestigen und zu erweitern, fährt diese Theologie fort, eine tiefere und mündigere Einführung der Gemeinde in den inneren Wunderbau der heiligen Schrift vorzubereiten.

Es ist eines von den großen, jetzt vergessen und vergraben scheinenden Verdiensten des seligen Neander, in der normativen Einmüthigkeit der apostolischen Verkündigung die freie vollberechtigte Mannichfaltigkeit der apostolischen Lehrtropen hervorgehoben zu haben. Während die von ihm mit aller Energie des Geistes und Herzens bekämpfte tübinger Kritik zwar diese Mannichfaltigkeit auch anerkannte, aber alle Abstufungen derselben nur für die verschiedenen Notirungen eines zweideutigen Schachers um den paulinischen und petrinischen Antheil an der Grundlegung der altkatholischen Kirche erklärte, wies Neander vielmehr auch in dieser Seite der kirchlichen Urgeschichte ein Gesetz des heiligen Geistes nach, der bei wesentlicher Gleichheit für Alle dennoch in Jedem eigenthümlich walte und die gottgeschaffene Individualität nicht vernichte, sondern verkläre. Erst dieser Nachweis konnte die unveräußerliche Annahme der Reformation, daß es eine einheitliche und urbildliche apostolische Kirche gegeben habe, den unleugbaren Thatsachen apostolischer Unterschiede gegenüber neu und tiefer begründen; zugleich eröffnete er die Bahn, über die nothwendige und großartige Einseitigkeit der Reformationszeit hinauszukommen, und ohne irgend etwas von der vollen Schärfe des paulinischen Lehrbegriffs zurückzunehmen, dennoch die ausschließliche Zugrundelegung desselben mit einem universaleren, wenn man's recht verstehen will, katholischeren Standpuncte des Lehrbaues zu vertauschen; endlich ward durch

ihn eine Freiheit und Lebensfülle des apostolischen Christenthums constatirt, die unserem zu unfreiem, dürrem Dogmatismus zurückneigenden kirchlichen Geschlecht zu gründlicher Beschämung und Bekehrung dienen könnte.

Auf diesem wahrhaft ersprießlichen, nicht bloß zu eingebildeten Bürgschaften und Reichthümern führenden Wege wird die Durchforschung des Urchristenthums in dem vorliegenden Buche um einen wichtigen Schritt weiter gefördert. Die überwiegende Beschäftigung mit den paulinischen Briefen und die altererbte Gewohnheit, den Maßstab des pauliniſchen Lehrbegriffes an alle neutestamentliche Verkündigung zu legen, hatte zu einer solchen Vernachlässigung und Verkennung der Lehreigenthümlichkeit eines Petrus, des thatkräftigen Erstlings unter den Zwölfen, geführt, daß man die Hauptschrift desselben noch neuerdings zu einer Schülerarbeit herabwürdigen konnte, die, wesentlich aus pauliniſchen Eindrücken und Reminiscenzen entsprungen, dieselben nicht einmal recht zu bewältigen und frei zu handhaben verstehe. Wenn die tübinger Kritik dem gegenüber den judenchristlichen Charakter des Briefes betonte, so bewies sie damit keineswegs größeren Sinn für die Originalität desselben; nun sollte er, wie die meisten Schriften des neuen Testamentes, ein Product jenes halbirenden Vermittelungsprocesses zwischen Ebionitismus und Paulinismus seyn, natürlich unecht und aus trajanischer Zeit. Erst die neuesten biblisch-theologischen Arbeiten von Lechler und Schmid sind der Lehrweise des Apostels eingehender gerecht geworden, aber sie haben sich, wie der Verf. unseres Werkes nachweist, durch Systematisirungsversuche eines Lehrbegriffs, der aus gar keinem systematischen Geiste entsprungen ist, dabei selber im Lichte gestanden. Nach solchen Vorgängern, deren Bestes ihm übrigens die selbständig gefundenen Resultate nur zu bestätigen kam, hat nun Weiß die Untersuchung nicht nur bis ins Einzelste durchgeführt, sondern auch durch eine glückliche Verbindung von Scharfblick und Enthaltsamkeit, durch

die Fernhaltung aller von anderweit herangebrachten Schematismen und eine wahrhaft künstlerische Hineinversetzung in die Eigenthümlichkeit des Apostels unseres Dafürhaltens im Wesentlichen zum Abschluß gebracht. Ueber Einzelheiten seiner eine vollständige Exegese des ersten Petrusbriefes enthaltenden Ausführung wird natürlich gestritten werden können: das Ganze legt durch seine Einfachheit und Ungezwungenheit, durch eine Selbstverständlichkeit, die den Leser verwundert fragen läßt, warum man denn seither den Wald vor Bäumen nicht gesehen, für sich selbst ein unmittelbares Zeugniß ab. Wir erhalten, um das Resultat kurz vorwegzunehmen, den durchgreifenden Nachweis, daß der petrinische Lehrbegriff, weit entfernt, den pauliniſchen oder johanneischen vorauszusetzen, vielmehr eine unabhängige und unentwickeltere Vorstufe derselben, insonderheit des ersteren, bildet, eine Vorstufe, deren gar nicht geringfügige Eigenthümlichkeit sich aus der individuellen Anlage, aus dem volksthümlichen Verhältnisse und aus der Augen- und Ohrenzeugenschaft des Apostels einfach und vollständig erklärt. Nach diesen drei Gesichtspuncten ordnet der Verf. daher auch die Haupttheile seiner Untersuchung, indem er 1) Petrus den Apostel der Hoffnung, 2) Petrus den Apostel der Beschneidung, 3) Petrus den Apostel Jesu Christi ins Auge faßt. Ein vierter Theil betrachtet unter der Aufschrift „Petrus der Mitälteste" die praktische und ethische Eigenthümlichkeit des ersten Petrusbriefes, ein fünfter, „Petrus und Paulus", das Verwandtschaftsverhältniß desselben mit der Sprache und Darstellung der pauliniſchen Briefe. Der Verf. setzt mit Recht den ersten Petrusbrief als echte Haupturkunde voraus, in der Ueberzeugung, daß sich die wesentlich nur aus dem Vorwurf mangelnder Originalität und unselbständigen Pauliniſirens entsprungenen Verdachtsgründe gegen denselben im Laufe der Untersuchung von selbst zerstreuen werden. In zweiter Linie werden die petrinischen Reden der Apostelgeschichte in dem Umfange, in welchem

der Verfasser dieselben anderweit (deutsche Zeitschrift f. chr. Wissensch. u. chr. Leben, 1854. Krit. Beiblatt 10—11.) als authentisch zu erweisen versucht hat, vergleichend herangezogen, wobei sich für diese Quellen der Apostelgeschichte jedenfalls sehr beachtenswerthe Gesichtspuncte zum Erweis ihrer Ursprünglichkeit ergeben. Dagegen wird mit gutem Grunde der im besten Falle so ganz zweifelhafte zweite Petrusbrief von der Untersuchung gänzlich ausgeschlossen.

1. Als Apostel der Hoffnung ist Petrus auch sonst schon bezeichnet worden. Aber bloß die häufigere Erwähnung der Hoffnung in seinem Briefe, an sich aus dem tröstenden Endzweck desselben erklärlich, würde eine solche Bezeichnung nicht rechtfertigen. Es handelt sich um eine um ihrer selbst willen hervortretende, gewissermaßen centrale Stellung der Hoffnung in der christlichen Weltanschauung des Apostels, und eine solche ergibt sich allerdings aus zahlreichen Stellen des Briefes. Schon die mehrfach wiederholte Eingangsbezeichnung der Christen als der Fremdlinge (1, 1—2. und 17. 2, 11.) stellt das Christenleben im Allgemeinen unter den Gesichtspunct der Hoffnung. In der Danksagung für die göttlichen Heilsthatsachen, 1, 3—12., ist ohne äußeren Anlaß die Hoffnung der Mittelpunct, um den sich Alles dreht, also für den Apostel der Mittelpunct des Heils überhaupt. Am schlagendsten tritt das 1, 3. in dem „wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung" hervor: ist das Christenthum überhaupt Neuschöpfung, so muß dem Apostel das, was er als Hauptresultat derselben bezeichnet, das Centrum des christlichen Lebens seyn. Demgemäß wird 1, 21., wo nach gewöhnlicher Fassung etwas gar vage von einem auf Gott Vertrauen und Hoffen die Rede wäre, vielmehr zu übersetzen seyn: „so daß euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott sey", wonach der Glaube bei Petrus als Vorstufe der Hoffnung erschiene. Die Ermahnungen, welche weiter den Haupttheil des Briefes bilden, sind sämmtlich vom Gesichtspuncte der Pilgrimschaft der Christen aus gedacht;

ganz besonders aber tritt die centrale Bedeutung, welche die Hoffnung dem Apostel hat, in der Bezeichnung der heiligen Frauen des alten Bundes als derer, „die ihre Hoffnung auf Gott setzten", hervor: wie einem Paulus Abraham das Vorbild des christlichen Glaubens, so ist einem Petrus Sarah das Vorbild der christlichen Hoffnung. Nicht minder charakteristisch ist 3, 15., wo die Rechenschaft, welche die Christen der Welt über ihr eigenthümliches Wesen geben sollen, als Rechenschaft — nicht von ihrem Glauben oder Wandel, sondern von der in ihnen seyenden Hoffnung bezeichnet wird. Derselbe eigenthümliche Gesichtspunct blickt endlich im Rest des Briefes, 4, 7. und 13. 5, 1. 4. und 10., durch. In den petrinischen Reden kann derselbe bei deren grundlegendem Charakter nicht in gleicher Weise hervortreten, doch ist bemerkenswerth, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt die Weissagung des Joel geflissentlich weit über die Grenze der eingetretenen Erfüllung hinaus citirt, also schon hier auf die erst zu hoffende Vollerfüllung hinausblickt.

Um nun im Lehrstück von der Hoffnung das allgemein Urchristliche und das eigenthümlich Petrinische unterscheiden zu können, legt der Verf. die neutestamentliche Stellung und Fassung desselben überhaupt dar. Christus selbst in den synoptischen Evangelien gibt die Grundlage in seiner Lehre vom Lohne, in der mehr negativen Verheißung der σωτηρία, d. h. der endgültigen, der ewigen ἀπώλεια entgegengesetzten Errettung, und der mehr positiven des zugleich diesseitig und jenseitig gedachten Himmelreiches und in den prophetischen Aussprüchen über sein Wiederkommen in Herrlichkeit. Bei Johannes tritt die Hoffnung fast völlig zurück, weil auf dieser gereiftesten Stufe des christlichen Bewußtseyns das ewige Leben bereits fast völlig ins Diesseits hereingenommen ist; nur das Letzte, Höchste, die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, hat einem Johannes hienieden unerreichbar geschienen, 1 Joh. 3, 2—3. Während

Jakobus und die Apokalypse einfach die synoptischen Aussprüche wiederspiegeln, läßt auch Paulus, ohne zwar den Lohnbegriff auszuschließen, das ewige Leben bereits im Diesseits keimen und reifen, identificirt aber nicht, wie Johannes, seinen diesseitigen und jenseitigen Besitz, sondern vermittelt den anerkannten Gegensatz durch die gläubige Lebensgemeinschaft mit Christo, die, hienieden durch den Besitz des heil. Geistes bezeugt, droben die Auferstehung als Basis der Verklärung hervorruft. Mit dieser Anschauung tritt der vorherrschend jenseitig gehaltene Begriff des Himmelreiches durch eigenthümliche Fassung der allgemein biblischen Idee der κληρονομία in Zusammenhang; das Himmelreich ist das zukünftige Erbe, welches vermöge des in Christo gestifteten Gnadenrechtes uns, den in ihm adoptirten Gotteskindern, dereinst zukommt. Der Blick des Apostels ist vor Allem der vollbrachten Erlösungsthatsache zugewandt, und so ist ihm der Glaube, welcher diese Thatsache ergreift, der Mittelpunct des subjectiven Christenthums, die Hoffnung aber nur ein Moment des Glaubens. Mehr tritt dieselbe im Hebräerbrief neben dem Glauben hervor, ohne doch so in den Mittelpunct zu treten, wie bei Petrus.

Petrus nun bedient sich des Lohnbegriffs auch, aber weniger vorherrschend als Jakobus und, wie es scheint, nur in Anlehnung an Aussprüche des Herrn (5, 4., vgl. Matth. 25, 32.; 3, 9., vgl. Luk. 6, 28.). Der paulinisch-johanneische Terminus ζωὴ αἰώνιος ist ihm — wie überhaupt den judenchristlichen Schriften des neuen Testamentes — fremd, ebenso der im alten Testament fehlende „Reich Gottes"; um so mehr liebt er den alttestamentlichen und von Christus oft gebrauchten Begriff der κληρονομία. Sein Sehnsuchtsblick ist lebhaft auf die Wiederkunft des Herrn und besonders auf die den Gläubigen dann zufallende Theilnahme an seiner Herrlichkeit gerichtet, aber weder von Paulus, noch von Johannes braucht er zu entlehnen, was sich ihm aus Worten des Herrn wie Matth. 19, 28. 24, 31. von selbst

ergab. Ein eigenthümlicher Zug, welcher die Energie der petrinischen Hoffnung recht bezeichnet, ist das Anticipirende, was dieselbe hat: die Vorfreude, 1, 8., ist bereits eine δεδοξασμένη, Herrlichkeit in sich tragende (vgl. 3, 14.); die δόξα verhält sich ihm, wie den Synoptikern die βασιλεία, wie Paulus und Johannes die ζωή, als jenseitige und doch schon diesseitige. Während bei Paulus das πνεῦμα das Angeld der zukünftigen Herrlichkeit ist, findet Petrus ein solches in der bereits geschehenen Erfüllung der Propheten, 1, 10—13. Die Idee der σωτηρία (ψυχῶν, 1, 9., wie Paulus nirgend sagt) gehört nicht dem eigenthümlichen paulinischen Lehrbegriff, sondern schon dem alten Testamente, dann den Aussprüchen des Herrn an (Matth. 16, 25.). Ein eigenthümliches Moment erscheint noch in den petrinischen Reden: während der Hebräerbrief (1, 2. 9, 26.) die erste Erscheinung Christi bereits als ἐσχάτη ἡμέρα ansieht, die übrigen neutestamentlichen Schriften die ἐσχάτη ἡμέρα auf sein zweites Erscheinen datiren, behandelt Petrus Apostelg. 2, 17. 3, 19 ff. die ganze Zwischenzeit der ersten und zweiten Parusie als ἔσχαται ἡμέραι: die beiden in der prophetischen Perspective zusammenfallenden Zeitpuncte sind ihm allerdings unvermeidlich auseinandergetreten, aber ihr Zwischenraum erscheint bei ihm noch in möglichster Verkürzung.

So nimmt die petrinische Fassung der christlichen Hoffnung eine von paulinischen Einflüssen unabhängige, von der paulinischen Anknüpfung derselben an die Erlösungsthatsache noch absehende Stellung ein, eine Mittelstellung gewissermaßen zwischen Jakobus einer-, Johannes und Paulus andererseits. Das besondere Hervortreten der Hoffnung aber ist ein individueller, im Charakter des Apostels wurzelnder Zug. Petrus war eine rasche, die nothwendigen Vermittelungen gern überspringende Natur (Joh. 21, 7.), die, von den Ereignissen ein Entsprechendes fordernd, gewiß nur in den schwersten Kämpfen zum Verzicht auf die sofortige Erfüllung der messianischen Hoffnung sich durchrang,

Von falscher Ungeduld und Schwärmerei gereinigt, verklärt sich dieser Grundzug seines Wesens zu einem solchen Hoffnungschristenthum, nach demselben psychologischen Gesetze, durch welches Paulus zu jenem Christenthum des im Gegensatze zum Gesetze rechtfertigenden Glaubens, Johannes zu einem Christenthum der Liebe, Jakobus zu einem Christenthum der Gerechtigkeit gelangt ist. Seine Hoffnung ist eine „lebendige", — eine Eigenschaft, die uns der Verf. nicht tief genug zu fassen scheint, wenn er sie bloß zu der durch den Widerspruch der Wirklichkeit gleichsam entseelten jüdischen Hoffnung in Gegensatz bringt und nicht zugleich, wie beim „lebendigen Glauben", die ethische Wirksamkeit der christlichen Hoffnung darin hervorhebt —; sie ist eine aufgeschürzte (Luk. 12, 35.), rüstige und regsame, zugleich aber eine nüchterne, im Gegensatz zu der früher selbst getheilten schwärmerischen, fanatischen Hoffnung der Juden. Je nach der Eigenthümlichkeit der Menschen und Zeiten wird dieß petrinische Hoffnungschristenthum immer wieder eine besondere Bedeutung bewähren.

2. Die zweite charakteristische Eigenthümlichkeit des Apostels ist sein Judaismus: Gal. 2, 7. wird er dem Heidenapostel Paulus als der „Apostel der Beschneidung" gegenübergestellt; demnach muß seine apostolische Wirksamkeit einen besonderen national-jüdischen Zug gehabt haben. Dem würde freilich widersprechen, wenn er sich in seinem Briefe an vorherrschend oder doch beträchtigen Theils heidenchristliche Gemeinden gewendet hätte. Vom Alterthum her bis neuerlich zu Steiger's Commentar ist es Niemandem eingefallen, in den Lesern des ersten Petrusbriefes überwiegend Judenchristen zu verkennen; erst seit Steiger ist die entgegengesetzte Annahme herrschend geworden. Gegen dieselbe streitet schon in der Adresse der als terminus technicus durchaus nicht metaphorisch zu nehmende Ausdruck διασπορά. Dazu ist der Brief so reichlich wie keine andere neutestamentliche Schrift von alttestamentlichen Anklängen

und Anschauungen durchzogen, und Petrus citirt das alte Testament nicht, — er verflicht die Aussprüche desselben ohne Weiteres in seine Darstellung, wie man nur Lesern gegenüber thun kann, die mit demselben ganz vertraut sind. Und welches Interesse, fragt der Verf. weiter, hätte für heidenchristliche Leser die Stellung der Propheten zum messianischen Heile (1, 10—12.), die Vorbildlichkeit der Sarah (3, 5.) und Aehnliches gehabt? Wie hätte von ehemaligen Heiden gesagt werden können (4, 3.), sie hätten ehedem den Willen „der Heiden" gethan? Was dagegen angeführt wird, daß geborene Jüdinnen nicht erst Töchter der Sarah hätten zu werden brauchen (3, 6.), beseitigt er richtig durch die Bemerkung, daß hier selbstverständlich von innerer Aehnlichkeit und Verwandtschaft die Rede sey, wie Joh. 8, 39.; weniger glücklich ist die Beseitigung des Einwandes, daß geborenen Juden doch wohl keine „gräulichen Abgöttereien" (4, 3.) vorzuwerfen gewesen; Weiß beruft sich auf den gegen die Juden erhobenen Vorwurf des ἱεροσυλεῖν, Röm. 1, 22., und auf die Bezeichnung des Geizes als einer Abgötterei Eph. 5, 5., aber beides scheint uns den petrinischen Ausdruck wenig zu motiviren. Sollte nicht viel eher die in Kleinasien wuchernde Zauberei, mit der sich trotz ihres entschieden heidnischen Ursprunges und Gepräges, wie das Beispiel des Elymas, Apostelgesch. 13, 6., beweist, auch Juden abgaben, den Vorwurf der ἀθέμιτοι εἰδωλολατρεῖαι erklären? Ueberhaupt glauben wir, daß der Verf. in diesem Abschnitt das Zwingende seiner Argumentation etwas überschätzt. Der Ausdruck „Diaspora" konnte in einer gewissen Zeit, in welcher Palästina als Haupt und Mutterland der christlichen Kirche dastand, ja wohl auch auf die vereinzelten außerpalästinensischen Christengemeinden als solche übertragen werden. Das alte Testament war für Heidenchristen so gut wie für Judenchristen ἡ γραφή, in der sie forschten, für deren Fragen und Analogieen sie das höchste Interesse haben mußten; zudem wäre es einem Petrus, auch wenn

er an Heidenchristen schrieb, wohl schwer gewesen, sich alttestamentlicher Anschauungen und Anklänge zu entschlagen. Ob bei dem religiösen Gepräge des Begriffs ἔθνη nicht auch von ehemaligen Heiden geredet werden konnte, wie 4, 3. geschieht, darüber möchten wir auch nicht absprechen. Indeß, wenn auch die abstracte Möglichkeit heidenchristlicher Leser aufrecht erhalten werden kann, so stimmen wir doch dem Verf. darin bei, daß die entgegengesetzte Annahme die bei weitem natürlichere und wahrscheinlichere ist. Es wird sich mindestens gegen die Vorstellung des Verf. nichts Erhebliches einwenden lassen, daß der Brief einen Zustand jener Gemeinden voraussetze, in welchem das judaistische Element so sehr nicht nur an Zahl, sondern auch an Bedeutung überwogen, daß auf das allerdings ohne Zweifel auch vorhandene ethnische als solches nicht reflectirt zu werden brauchte, ein Zustand, wie er in Kleinasien nur bis zu dem zweijährigen Aufenthalt Pauli in Ephesus bestanden haben wird.

Ihre Hauptstütze aber empfängt diese Anschauung vom petrinischen Leserkreise in der Art und Weise, wie der Apostel die christliche Gemeinschaft, an die er schreibt, im Verhältniß zur alttestamentlichen Theokratie behandelt. Alles, was die Gemeinde Gottes im alten Testament ihrer Idee nach ist, das ist ihm die Christengemeinde im Sinne der Erfüllung: sie ist das Volk des Eigenthums und die Heerde Gottes, sie das königliche Priesterthum und das geistliche Gotteshaus, sie die erwählte Pilgergemeinde, der das verheißene Erbtheil gehört. Alle diese Prädicate haben zwar die seitherigen Ausleger, von paulinischen Anschauungen voreingenommen, als reine Uebertragungen von dem nationalen Israel auf die Gemeinde der Gläubigen, die ohne Unterschied ihrer Abkunft als solche das wahre Israel sey, betrachtet und behandelt; aber es wird sich nicht leugnen lassen, daß es mindestens viel näher liegt und viel einfacher ist, mit Weiß hier gar nicht von einer Uebertragung zu

reden, sondern einfach an die Verwirklichung der idealen alttestamentlichen Prädicate im Kreise des gläubig gewordenen Theiles des nationalen Israel zu denken. Unleugbar hat es eine Zeit gegeben, in welcher die im nationalen Israel sich entwickelnde, aber mitnichten aus ihm ausscheidende Christengemeinde als das geistlich gewordene natürliche Israel die unmittelbare und nächstberechtigte Erbin und Eigenthümerin aller jener alttestamentlichen Prädicate war, und in dieser frühen apostolischen Periode wurzelt die Anschauung des „Apostels der Beschneidung". Wenn späterhin der Heidenapostel diese Prädicate auf die zum wesentlichen Theil aus Heiden gebildete Kirche förmlich überträgt, indem er die Idee einer durch den Glauben vermittelten Abrahamskindschaft, die rein geistige Idee eines geistlichen Israel, ausbildet und die dabei dennoch fühlbare Schwierigkeit durch das Bild der dem gottgepflanzten heilsgeschichtlichen Oelbaum ausgeschnittenen und eingepfropften Zweige löst (Röm. 11.), so ist es nicht nur unberechtigt, dem in viel entschiedeneren nationalen Anschauungen stehenden Petrus ohne Weiteres dieselben Ideen zuzutrauen, sondern es ist das auch ganz unzulässig, da sich bei ihm keine Spur jener vermittelnden Gedankengänge findet, ohne welche selbst ein Paulus die Loslösung der Erfüllung vom historischen Boden der Verheißung nicht zu vollziehen im Stande war. Während bei Paulus der Begriff des Volkes Gottes sich geradezu vom empirischen Israel lossagt, ist und bleibt dasselbe dem Petrus der λαός, und wird aus demselben der ungläubige Theil des Volkes vielmehr ausgestoßen, Apostelgesch. 3, 23. Erst das aus späteren Erfahrungen geredete Wort des Jakobus von einem λαὸς θεοῦ ἐξ ἐθνῶν, Apostelgesch. 15, 14., und die ähnlichen Ausdrücke der Apokalypse (Apok. 5, 9.) bilden den Uebergang zu jener paulinischen Anschauung, in welcher die von Petrus 2, 10. in ihrem ursprünglichen Sinne gebrauchte Stelle des Hosea höchst charakteristisch vielmehr gegen den ursprünglichen Sinn auf Heidenchristen

angewandt wird. Ein unbefangener Vergleich läßt dieselben Anschauungen bei Petrus überall noch in unmittelbar alttestamentlicher Fassung erkennen, die bei Paulus bereits durch fortbildende Geistesarbeit eigenthümlich verändert und jener Fassung ferner gerückt sind. Die Idee des königlichen Priesterthums hat Paulus gar nicht aufgenommen, die der Behausung Gottes hat er durch die Voraussetzung, daß der Einzelne ein Tempel des heiligen Geistes sey, eigenthümlich vermittelt. Die Erwählung ist ihm, wie bei Matth. 22, 14., ein von der Berufung sehr verschiedener und zwar auf die einzelne Seele bezüglicher Gottesact; bei Petrus ist so alttestamentlich, wie sonst nirgends im neuen Testament, die Erwählung ohne Gegensatz zur Berufung, nur unter Voraussetzung des Glaubens als des Kennzeichens des wahren Israels, auf die Gesammtheit bezogen; die einzige Stelle, in der die Idee der Einzelprädestination hat gefunden werden wollen, 2, 8., sagt dieselbe nur aus, wenn man sie hineinträgt; es ist nicht vom Bestimmtseyn zum Unglauben, sondern vom Bestimmtseyn zum Straucheln um des Unglaubens willen die Rede. Selbst die Idee der Pilgrimschaft ist bei Paulus der einfachen alttestamentlichen Fassung bereits entrückt, indem sie — wovon bei Petrus noch keine Spur — mit der Himmelfahrt Christi in Zusammenhang gesetzt ist.

Um die Möglichkeit einer solchen national-jüdischen Anschauung bei dem unleugbaren Vorhandenseyn von — wenn auch wenigen — Heidenchristen in den kleinasiatischen Gemeinden zu begründen, holt der Verf. weiter aus. Die Anfänge des Christenthums, sagt er, begünstigten entschieden die Entwickelung jener vom alten Testament so nahe gelegten petrinischen Betrachtungsweise. Christi eigene Beschränkung auf Israel, die Zwölfzahl der Apostel, die Ansetzung seiner Parusie auf den Endtermin der Mission in Israel, Matth. 10, 23., konnte in den Jüngern, denen dagegen Aussprüche wie Joh. 10, 16., Matth. 24, 14. 28, 19.

vorerst verhüllt blieben, eine Auffassung erzeugen, in welcher für die Heidenbekehrung kein Raum blieb. In der ersten Zeit ihres Wirkens ahnten sie nicht, daß die Masse Israels ungläubig bleiben würde; ohnedieß waren sie durch ihre strenge Observanz in Dingen des alltäglichen Lebens außer Stand gesetzt, mit Heiden umzugehen und unter ihnen zu wirken; so dachten sie sich ohne Zweifel die Heidenbekehrung als etwas, das erst nach dem Eintritt des vollen messianischen Reiches durch ein unmittelbares göttliches Herzurufen (Apostelgesch. 2, 39.) eintreffen werde. Erst die Begebenheit mit dem Hauptmann Cornelius lehrt den Petrus, daß in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, ihm angenehm ist[a]; aber so lange solche Fälle vereinzelt dastehen, können sie als verschwindende Anomalien ertragen werden, ohne die Gesammtanschauung zu verändern. Ein ernstlicher Angriff auf dieselbe geschah erst, als durch Paulus die Heidenchristen einen wesentlichen und nicht mehr zu übersehenden Theil der Kirche zu bilden begannen; jetzt drängte sich die Frage nach ihrem Verhältnisse zum mosaischen Gesetze auf, und es wäre nur consequent gewesen, wenn die Apostel den Forderungen der bekehrten Pharisäer, Apostelgesch.

---

a) Diese bekannte Stelle macht sich der Verf. ganz ohne Noth schwer, indem er sagt, die Wahrheit, daß, wer Gott fürchte und recht thue, ihm wohlgefällig sey, könne dem Apostel nicht neu seyn, und die Fassung: „er wird von ihm angenommen", passe nicht, da es sich ja erst darum handle, den Heiden zu predigen, noch nicht, sie aufzunehmen. δεκτὸς ist einfach = annehmbar, willkommen: die gottesfürchtigen Heiden sind Gott willkommen, nämlich um sie durch sein Evangelium in sein Reich aufzunehmen. Konnte doch Petrus bereits wissen, daß Cornelius nicht nur gepredigt bekommen, sondern auch glauben würde. Weiß will φοβούμενος als Nominativ statt des in αὐτῷ nachgebrachten Dativs und τὸν λόγον V. 36. als attrahirten Accus. statt des Nom. nehmen: dem Gottesfürchtigen.. ist das Wort.. willkommen, eine Construction, die abstract möglich seyn mag, aber wegen ihrer absoluten Unverständlichkeit von keinem vernünftigen Menschen hätte angewandt werden können.

15., Folge gegeben hätten. Weil sie aber die Thatensprache Gottes in der Geschichte des Cornelius verstanden, so faßten sie jenen Beschluß einer demüthigen Inconsequenz, jener Inconsequenz, die hernach den Petrus (Gal. 2.) zu Antiochien dem Paulus gegenüber in ein so schiefes Licht brachte. So konnten die älteren Apostel die apostolische Heidenmission des Paulus wohl anerkennen und gewähren lassen, sich aber selbst in einer solchen nicht wohl fühlen; daher die Scheidung der Gebiete, der gemäß Petrus auch außerhalb Palästina nur unter Juden wirkt, zur Zeit seines ersten Briefes in der babylonischen Diaspora (die *συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι* ist nichts Anderes als die miterwählte babylonische Gemeinde) und von da aus brieflich unter den überwiegend judenchristlichen westlicheren Gemeinden. Erst der große Erfolg der paulinischen Wirksamkeit im ferneren Kleinasien rief in diesen ursprünglich judaistischen Gemeinden jene verkehrt judaisirende Reaction hervor, die der Galaterbrief bekämpft, Bewegungen, auf welche Petrus, hätte er später geschrieben, nicht umhin gekonnt haben würde, Rücksicht zu nehmen. Den inneren Widerstreit, in welchem sich die älteren Apostel bei jener gelten lassenden Stellung zum Heidenchristenthum befanden, löste erst die paulinische Lehre von der Abrogation des Gesetzes durch Christum.

Diese Darstellung scheint uns die Grenzen des wirklichen und urkundlichen Sachverhaltes doch weit zu überschreiten. Ganz abgesehen von den zahlreichen Aussprüchen der Propheten, hatte der Herr die bevorstehende Verwerfung Israels und Uebertragung seines Reiches an die Heiden in Aussprüchen wie Matth. 8, 11—12., den Gleichnissen von den Weingärtnern und dem königlichen Gastmahle u. s. w. zu nachdrücklich ausgesprochen, als daß die Jünger nicht auch dunklere Aussprüche, wie Matth. 10, 23., richtig begrenzen und die Heidenmission in ihren Horizont hätten aufnehmen sollen. Letzteres geschieht auch selbst in den apostelgeschichtlichen Reden des Petrus, so wenig Anlaß dieselben

auch hatten, solche ferner liegende Dinge zu berühren; 2, 39. das Herzurufen der Heiden anders als nach Matth. 24, 14. 28, 19. zu erklären, ist Willkür; das πρῶτον 3, 26. setzt ein auf die Heiden gehendes „danach" voraus, und zu der ἀποκατάστασις πάντων, die nach 3, 21. der Wiederkunft Christi vorangehen muß, gehört doch wohl auch sammt aller anderen Erfüllung die der Weissagungen von der Bekehrung der Heiden. Aber es ist ganz richtig, daß die Apostel vorerst an kein Ausgehen zu den Heiden dachten und daß ihre strenge palästinensische Observanz (die übrigens nach Joh. 18, 28., Ap.-G. 10, 28. nicht jeden Verkehr, sondern nur ein mit Heiden Zusammenwohnen und Zusammenessen ausschloß) ein solches ungemein hätte erschweren wenn auch bei dem Vorhandenseyn von Juden in allen Ländern nicht geradezu verwehren müssen. Daß sie sich zunächst und zuerst an ihr Volk hielten und so lange den Heiden gar nicht nachfragten, als ihre Arbeit im eigenen Volke ihnen irgend einen Erfolg versprach, war ganz gewiß kein Widerspruch gegen Matth. 28, 19., sondern ganz in der Ordnung, wie auch Paulus sie einhielt; daß sie dabei auf naive Weise bei den anerzogenen väterlichen Satzungen stehen blieben und sich die Frage über die eventuelle Geltung oder Nichtgeltung derselben außerhalb des jüdischen Volkskreises gar nicht vorlegten, so lange dazu kein Anlaß vorhanden war, das ist auch so natürlich als möglich. Haben sie überhaupt auf das Herzutreten von Heiden damals reflectirt, so werden sie ohne Zweifel die vorhergehende Annahme des mosaischen Gesetzes durch dieselben ohne Weiteres vorausgesetzt haben. Von dieser schwerlich je ernstlich geprüften Voraussetzung wird Petrus durch göttliche Fügung und Führung in der Geschichte mit Cornelius zurückgebracht; er erfährt nun, daß bei Gott kein Ansehen der Person gilt, sondern in allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, ihm angenehm ist, d. h. daß der Jude als solcher bei Gott keinen Vorzug genießt und der

Heide nicht erst Jude zu werden braucht, um Gott zur Aufnahme in sein Reich willkommen zu seyn. Eine solche Erfahrung mußte ihn in eine principielle Klarheit über die einschlägigen Fragen versetzen, zumal seine jüdische Observanz, wenn sie etwas Mehreres als Nationalsitte seyn wollte, schon durch Matth. 15, 11. principiell gerichtet war, und wenn nun die paulinischen Erfolge diese Fragen den Aposteln und der Urgemeinde von Neuem aufdrängten, so mußte sich diese principielle Klarheit auch bei diesen durchsetzen und nicht eine demüthige Inconsequenz, sondern die gewonnene Einsicht in die Consequenz des Evangeliums jenes Sendschreiben des Jakobus dictiren, welches den Heidenchristen nicht mosaische, sondern allgemein humane, noachitische Forderungen auflegt. Zum Ueberfluß hat Petrus seine volle principielle Klarheit in der Sache Ap.-G. 15, 11. so deutlich als möglich ausgesprochen, und wenn er nach Gal. 2. gleichwohl eine gewisse Scheidung der Wirkungskreise mit Paulus verabredete, so kam das einfach daher, daß er nach seiner ganzen christlichen und apostolischen Bildungsgeschichte sich vorzugsweise zur Arbeit unter den Juden und weit weniger als Paulus zu der unter den Heiden angelegt und berufen fühlte. Der Vorfall in Antiochien war nichts Anderes, als wofür auch Paulus ihn darstellt, eine dem Charakter des Petrus naheliegende Schwankung aus Menschenfurcht, ein ohne innere Ueberzeugung geschehener Rückfall in die vorher (Gal. 2, 12.) überwundene Schwäche der alten scrupulösen Observanz: wäre die Weitherzigkeit des Apostels nur Inconsequenz gewesen, so hätte Paulus ihm mit dem Vorwurf der Heuchelei schweres Unrecht gethan. Stimmte aber Petrus mit Paulus in Betreff der Unverbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen ganz überein, so hindert das nicht, daß ihm gleichwohl die Kirche überwiegend und wesentlich von der Seite ihres Zusammenhanges mit dem alten Testamente und nicht, wie dem Heidenapostel, von der Seite des Gegen-

satzes zu ihm vor Augen stand; er konnte bei alledem, und mußte sogar nach seiner ganzen Art und Weise, das gläubig gewordene Israel als den Kern derselben ansehen, an den sich die Heidenchristen als Proselyten des neuen Bundes anschließen mochten, herzugeführt — nicht durch das mosaische Gesetz, sondern durch den Glauben an den von Gott zunächst doch seinem auserwählten Volke geschenkten Messias.

Es bleibt dem Verfasser übrig, den judenchristlichen Charakter der petrinischen Lehrweise in einzelnen Zügen nachzuweisen. Die Hauptbundespflicht des alten Testamentes ist Gehorsam, die des neuen Testamentes Glaube; Petrus liebt es, den Unglauben als Ungehorsam, den Glauben als Gehorsam zu behandeln (Apostelg. 3, 22—23. 5, 32., vgl. 1 Petr. 2, 7—8. mit 1, 2. u. 22.) und so die beiden Oekonomien von der Seite ihrer Verwandtschaft zu nehmen, während Paulus die Verschiedenheit beider, Röm. 10, 5—9., gerade aus der Verschiedenheit ihrer Grundpflichten entwickelt. Ebenso setzt Paulus dem neutestamentlichen Kindschaftsverhältnisse das alttestamentliche Knechtschaftsverhältniß entgegen, während Petrus wiederum beide als synonyme behandelt (Apostelg. 4, 29.; 1 Petr. 2, 16., wo die Freiheit nicht im paulinischen Sinn als Freiheit vom Gesetz, sondern einfach als Freiheit von der Sünde zu verstehen ist). Zum alttestamentlichen Gottesknechte gehört wesentlich Gerechtigkeit und Gottesfurcht ganz in diesem Sinne des alten Testamentes und der Bergpredigt, nicht im paulinischen Sinne gebraucht Petrus den Begriff „Gerechtigkeit" (Apostelgesch. 3, 14.; 1 Petr. 3, 12. 14, 18. 4, 18.) und ebenso den im neuen Testamente sonst seltenen, bei Paulus nur 2 Kor. 7, 1. angewandten Begriff der (Gottes-) Furcht (2, 18. 3, 2. u. 16.; denn daß hier überall von Gottesfurcht die Rede ist, beweist der Gegensatz gegen die von Petrus verworfene Menschenfurcht, vgl. 3, 6. u. 14.). So schließt bei Petrus das Kindschaftsver-

hältniß nicht, wie bei Paulus, die Furcht aus, sondern hält vielmehr zu ihr an (1, 17.); dagegen ist von „Liebe" zu Gott nirgend die Rede. Dieselbe alttestamentliche Färbung hat die Behandlung der Sünde; Petrus hebt mit dem ganzen neuen Testamente die Allgemeinheit derselben und ihre Wurzel in der Begierde hervor (3, 18. 2, 11.), redet aber mehr von Sünden als von Sünde und zeigt keine Spur der paulinischen Ausprägung dieses Lehrstücks. Bemerkenswerth ist Apostelgesch. 3, 17 ff. der gleichfalls alttestamentliche Begriff der Unwissenheitssünde, in den Petrus alle vor der empfangenen Erkenntniß Christi gethane Sünde zusammenfaßt. Alle Unwissenheitssünde ist verzeihlich, nur für die Sünde des Ungehorsams gegen Christum gibt es keine Vergebung (2, 7—8. 4, 17.), womit zusammenhängt, daß den Abgeschiedenen, die Christum nicht kennen, vor dem Endgericht das Evangelium gepredigt werden muß (4, 6.). Ans alte Testament gemahnt endlich die petrinische Fassung der Begriffe Wort, Geist und Gott. Das Wort Gottes, nach 1, 25. im alten und im neuen Testamente dasselbe, erscheint wie im alten Testamente in halb hypostatischer Fassung 1, 23. Alttestamentlich ist die Bezeichnung des heil. Geistes als Kraft (1, 5.), Gottes als Schöpfers und Richters (4, 19. 1, 17. 2, 23.). Die in Christo vollzogene Heilsthat liebt Petrus auf Gott als ihren letzten Grund zurückzuführen, wodurch der Zusammenhang beider Testamente stärker hervortritt (1, 23. 5, 10.). In der letzteren Stelle ist die χάρις nicht etwa auf paulinischen Anlaß mit dem durchgängigen ἔλεος der LXX. vertauscht, sondern Petrus will eine göttliche Gabe, nicht eine göttliche Eigenschaft damit ausdrücken, wogegen χάρις bei Paulus — mit Ausnahme der Bezeichnung des Apostelamtes durch sie — nicht eine Gabe, sondern die Eigenschaft der unverdient erbarmenden Liebe bedeutet. —

3. Petrus ist drittens „der Apostel Jesu Christi"; sein unmittelbares Verhältniß zu Christo muß auch ein wesent-

liches Element seiner Lehreigenthümlichkeit bilden. Als der „Apostel Jesu Christi" wird Petrus zunächst in seinem historischen Zeugnisse von Christo hervortreten. Er selbst bezeichnet sich 1 Petr. 5, 1. als μάρτυς, als Augenzeuge, und hebt damit, wie auch wiederholt in der Apostelgeschichte, das wesentliche Erforderniß des Apostolates hervor. Besonders reich an Historischem sind seine Reden, in denen er ja ein grundlegendes Zeugniß zu geben hat. Ueberall weist er auf, wie sich in Christo die alttestamentliche Weissagung erfüllt hat. Christus ist der von Mose verheißene Prophet und wird als solcher durch seine und seiner Apostel Wunder bezeugt, die er verrichtet vermöge des Geistes, mit dem ihn der Vater in der Taufe gesalbt hat. Insonderheit ist sein Tod die Erfüllung der Propheten; an Jesaj. 53. erinnert ausdrücklich das Prädicat παῖς θεοῦ. Mittelpunct dieses historischen Zeugnisses ist aber die Auferstehung, an die sich die Erhöhung, die Geistesausgießung, die verheißene Wiederkunft zum Gerichte anschließt. So werden aus eigener Anschauung und unmittelbarer Belehrung Christi unter durchgehendem Rückblick auf die alttestamentliche Prophetie sämmtliche Hauptthatsachen des Lebens Jesu verkündigt.

Die Leser des Briefes haben dieß grundlegende Zeugniß bereits empfangen; sie bedürfen nur mehr eines aufbauenden, einer ἐπιμαρτυρία (5, 12.). Aber auch im Briefe gruppirt sich das ganze Zeugniß von Christo um den großen Gegensatz im Leben des Herrn, Leiden und Herrlichkeit (1, 11.). Beide sind in den Propheten geweissagt und somit in der πρόγνωσις des Vaters begründet (1, 2.). Dieselbe prophetische Stelle wie in den Reden, Jes. 53., wird, ohne Zweifel auf Grund unmittelbarer Belehrung vom Herrn, hinsichtlich seines Leidens herangezogen. Den Augenzeugen charakterisirt, daß er die Gerechtigkeit und Heiligkeit, Sündlosigkeit und Geduld Christi hervorhebt; so thut auch Johannes (1 Joh. 2, 1. u. 29.

3, 3. u. 7.), während einem Paulus, der Chriſtum nur als den Erhöheten kannte, dieſer (nur 2 Kor. 5, 21. berührte) Geſichtspunct naturgemäß ferner liegt. Mittelpunct der Heilsthatſache iſt auch hier die Auferſtehung, an die ſich dann die Erhöhung zur κυριότης anſchließt (κύριος heißt bei Petrus Chriſtus nicht, wie bei Paulus, zum Unterſchiede vom Vater, ſondern er hat dieſen Namen mit ihm gemein). Eigenthümlich iſt die Hervorhebung der Vorbildlichkeit des Heilandslebens, während bei Paulus ſtatt deſſen die tiefere Idee der myſtiſchen Lebensgemeinſchaft vorwaltet. Ein ganz beſonderes Stück des petriniſchen Zeugniſſes iſt endlich die Predigt Chriſti an die Geiſter im Gefängniß (3, 19—20. 4, 6.). Der Verfaſſer widmet demſelben eine ausführliche Erörterung und gibt zuvörderſt eine Geſchichte der betreffenden Auslegung, welche, an Wunderlichkeiten reich, am Ende doch zu dem allſeitigen Eingeſtändniſſe kommt, daß in den fraglichen Stellen von einer perſönlichen Wirkſamkeit Chriſti unter wirklich Todten, Abgeſchiedenen die Rede ſey. Die Schwierigkeit der Beſchränkung dieſer Wirkſamkeit auf die Zeitgenoſſen Noah's ſucht der Verfaſſer dadurch zu heben, daß er zunächſt aus 4, 6. im Zuſammenhang mit 4, 5. nachweiſt, jene Predigt gehe die Todten im Allgemeinen und nicht bloß die Todten der Sündfluth an, dann aber darauf aufmerkſam macht, wie 3, 19—20. die betreffende Lehre nicht vorgetragen, ſondern vielmehr als bekannt vorausgeſetzt und nur in der vom Zuſammenhange gegebenen Beziehung, der Beziehung auf die Sündfluth, benutzt ſey. Daß 3, 18. ζωοποιηθείς nicht lebendig geblieben, ſondern neubelebt heißen müſſe, gibt er zu, ohne jedoch die Folgerung zuzulaſſen, daß alſo jene Predigt nach Chriſti Auferſtehung falle. Der Gegenſatz in V. 18. u. 19. πνεύματι — πνεύμασιν (ἐκήρυξε) beweiſt vielmehr, daß bei dem Predigenden, wie bei denen, welchen gepredigt wird, dieſelbe Exiſtenzform gedacht werden muß. Endlich wird daran erinnert, daß Petrus auch

Apostelgeschichte 2, 27 ff. das Seyn Christi im Hades berühre.

An das Zeugniß von Christo schließt sich die Lehre von seiner Person. Es ziehen sich durchs neue Testament zwei Betrachtungsweisen der Person Christi, welche die Wissenschaft zu vermitteln hat: die erstere, von der unmittelbaren Anschauung seiner historischen Erscheinung, also von seiner wahren Menschheit ausgehend, muß die Momente seines höheren, göttlichen Wesens als mitgetheilte, seine Erhöhung als eine gewordene, erworbene ansehen. Der zweiten, die von dem in Christo offenbar gewordenen göttlichen Wesen ausgeht und von da auf das ursprüngliche göttliche Seyn desselben schließt, wird vielmehr die Menschheit als das Angenommene und die Erhöhung als Rückkehr zu seinem ewig Eigenen erscheinen. Jene erstere Betrachtung überwiegt in den Synoptikern, ohne daß doch die zweite fehlte (Geburt aus heil. Geiste); bei Johannes stehen die Aeußerungen beider in der ausgeprägtesten Weise neben einander; bei Paulus fehlt zwar die erstere nicht (Phil. 2.), aber die letztere ist durchaus überwiegend und zwischen beiden durch die Idee der Selbstentäußerung eine Vermittelung gegeben. In den petrinischen Reden nun herrscht die erstere Betrachtung, die historisch-menschheitliche, am reinsten vor; sie hat dann auch im Brief ihre Nachklänge, — Gott hat Christum zum Herrn gemacht; der Name Gottessohn kommt nicht vor und die trinitarische Beziehung 1, 2. ist rein ökonomisch. Zwar kennt der Brief eine Präexistenz Christi, aber nur eine ideale, in dem ewigen Erlösungsrathschlusse Gottes (1, 20.), oder, wenn eine reale, dann doch nur insofern, als derselbe Geist, der in Christo war und wirkte (1, 11.), bereits im alten Bunde in den Propheten gewirkt hat. Diese Gestalt einer Präexistenzlehre, nicht aus speculativem Grunde, sondern aus der Betrachtung des Zusammenhanges vom alten und neuen Testamente entsprungen, erinnert am meisten an die

synoptische Lehre von Christi Geburt aus dem heil. Geiste; ihr gemäß werden die 3, 18. von Christus gebrauchten Gegensätze σαρκὶ — πνεύματι in petrinischer Fassung dasjenige ausdrücken, was bei uns „nach seiner menschlichen und seiner göttlichen Natur" heißt. Eine Consequenz dieser noch unvollkommenen Gestalt apostolischer Christologie, die offenbar eine Vorstufe der paulinischen und johanneischen Lehre bildet, ist der Umstand, daß nun im Hades die göttliche und menschliche Natur Christi als von einander trennbar erscheint. Ein unspeculativer Geist wie Petrus mußte sich nicht getrieben fühlen, weiter, als es vorliegt, über die rein historische Auffassung der Person Christi hinauszugehen.

Gehen wir von der Person Christi auf sein Werk über, so erscheint als erster Hauptpunct die Sündenvergebung und ihre Vermittelung durch den Tod Christi. Die Sündenvergebung ist zwar nicht der Inhalt, aber die unerläßliche Vorbedingung des Antheils am Himmelreich, und so hat die grundlegende petrinische Predigt nichts Dringenderes zu verkündigen, als was schon Johannes der Täufer vorgehalten, die durch Buße und Taufe auf Christum vermittelte Sündenvergebung. Daß wirkliche Sündenvergebung erst durch seinen Tod ermöglicht werde, hatte Christus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern ohne Zweifel aus den besprochenen alttestamentlichen Stellen dargethan; doch findet sich in den petrinischen Reden nur etwa Apostelgesch. 3, 18—19. eine leise Spur dieses Gedankens. Tiefer vom Geiste in diese große Wahrheit eingeführt erscheint der Apostel in seinem Briefe: „Christus", heißt es hier 3, 18., „ist gestorben, uns zu Gotte herzuzuführen" (nicht „zu opfern"); da wir aber doch nur als Gereinigte Gott nahen können, so liegt also im Tode Christi unsere Reinigung von der Schuld, die Vergebung der Sünden. Wie sie darin liege, das besagt das „der Gerechte für die Ungerechten", worin ebenso wie in dem Gegensatz αὐτὸς — ἡμῶν 2, 24. eine Stellvertretungsidee nicht verkannt werden

kann. Eine eigenthümliche Fassung und Ausbildung derselben liegt aber nicht vor, sondern nur die Reproduction dessen, was Aussprüche Christi wie Matth. 20, 28. und von ihm ausgelegte prophetische Stellen (besonders Jesaj. 53., das der Stelle 1 Petr. 2, 21—25. handgreiflich zu Grunde liegt) enthielten. Auch 2, 24. ist keine Opferidee ausgedrückt, sondern es ist nach Jesaj. 53. zu übersetzen „welcher selbst unsere Sünden getragen", d. h. — nach der alttestamentlichen Redeweise „seine Sünde tragen" = „die Strafe seiner Sünde leiden" — die Strafe für unsere Sünden gelitten hat. Dabei ist das ἐπὶ τὸ ξύλον eine prägnante Heranziehung der Art und Weise, wie solches geschehen, das σώματι aber — um dessen Motivirung Weiß sich unseres Bedünkens überflüssige Mühe macht, da der Tod Christi sich immer zunächst von der leiblichen Seite anzuschauen gibt — ebenso wie das αἵματι 1, 2. eine nähere Bestimmung, welche auf die Einsetzungsworte des heil. Abendmahls, die selbst wieder auf das Stiftungsopfer des alten Bundes, 2 Mos. 1, 24., zurückweisen, sich gründen mag. Uns scheint die gegen die Zulässigkeit jeder Opferidee gerichtete Behandlung dieser Stelle etwas künstlich und gebrechlich; aber das allgemeine Resultat, daß Petrus nicht wesentlich hinausgehe über das, was Christus unmittelbar oder in alttestamentlicher Auslegung über die reinigende Kraft seines Todes ausgesagt, und noch nicht eine lehrhafte Entwickelung hierüber habe, wie Paulus und Johannes, scheint uns von dieser Einzelfrage nicht abzuhängen: auch solch eine ganz allgemeine Anwendung der Sühnopferidee würde sich in den Horizont des petrinischen Lehrbegriffes fügen.

Der Tod Christi wirkt aber nicht nur Versöhnung, sondern auch Erlösung von der Macht der Sünde; mit der Vergebung der Sünden hängt unzertrennlich die Mittheilung der herzerneuernden Kraft des heil. Geistes zusammen; beides wird daher in den petrinischen Reden immer

miteinander verheißen. Der Brief, in welchem der Geist als ein bereits in der Gemeinde waltender vorausgesetzt wird, blickt zunächst auf eine principielle Erlöstheit der Christen durch den Tod Christi zurück, als den Grund ihrer fortschreitenden Heiligung: ἐλυτρώθητε 1, 18. Aber dieser Ausdruck ist nicht etwa aus dem paulinischen Lehrbegriff, in welchem die ἀπολύτρωσις sich auf die Schuld, nicht auf die Sündhaftigkeit bezieht, sondern aus dem alten Testamente und dem Worte Christi Matth. 20, 28. abzuleiten. Der hierbei 1, 19. angestellte Vergleich Christi mit einem unschuldigen und unbefleckten Lamm führt wieder auf Jesaj. 53. und somit auf keine Opferidee hin, zumal das Opfer versöhnende, aber nicht erlösende Bedeutung hat. Die Attribute, die auf die Opferidee zu führen scheinen, heben vielmehr nur die Kostbarkeit des Blutes Christi hervor, die auf der Unschuld seines Leidens beruht. Vielleicht geht der Verfasser auch hier in seiner Ausschließung jedes Gedankens an ein Opfer, selbst an das allerdings auch redemptorische Osterlamm, zu weit, dessen Idee sich mit dem Zuge Jesaj. 53, 7. so einfach zusammenschloß und dem einen Apostel gewiß nicht erst vom andern mitgetheilt zu werden brauchte. Die auf Grund jener nicht näher bestimmten λύτρωσις fortgehende Erlösung von der Macht der Sünde, die Heiligung, vermittelt Petrus 2, 24. durch die Macht des Vorbildes Christi; auch wieder eine dogmatisch unentwickelte Vorstellung, in die ein paulinischer Gedanke nur durch willkürliche Heranziehung der paulinischen realen Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo hineingelegt werden kann. Denn die Idee einer solchen Gemeinschaft ist auch 4, 1. nur scheinbar ausgesprochen; das ὑπὲρ ἡμῶν ist unecht und die Stelle sagt nichts Anderes, als daß aus den (von der Welt zugefügten) Leiden der Christen hervorgehe, daß sie mit der Welt, also auch mit der Sünde, gebrochen haben. Ebenso weist 5, 6. das ἵνα nicht auf einen reellen Zusammenhang mit dem Leiden

und der Herrlichkeit Christi, sondern nur auf einen Zusammenhang zwischen Leiden und Herrlichkeit, wie ihn eine Verheißung wie Matth. 5, 11—12. vermittelt.

Die weitere Entfaltung seines Heils besitzt der Christ erst in Hoffnung, aber auch diese ist durch Christum vermittelt, nämlich durch seine Auferstehung und Himmelfahrt. Christus ist ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, Apostelgesch. 3, 15.; seine Auferstehung ist das Fundament unserer Hoffnung, 1 Petr. 1, 3. u. 21.; aber diese Ueberzeugung ist bei Petrus nicht das Resultat einer dogmatischen Gedankenreihe, sondern seines persönlichen Erlebens in den Tagen des Leidens und der Auferstehung Christi. Wenn ihm die σωτηρία vom endlichen ewigen Verderben durch die Auferstehung Christi verbürgt wird, so ist der Vermittelungsgedanke dabei nicht die pauliniſche Lebensgemeinschaft, sondern die Thatsache der Erhöhung Christi, kraft deren er das Weltgericht halten wird.

Es ist endlich noch ein Blick zu werfen auf die Bedingungen der Heilserlangung. Buße und Taufe, schon von Johannes dem Täufer verbunden, werden in den petriniſchen Reden immer miteinander gefordert. Die Taufe erscheint aber bei Petrus einfach als die erste und principielle That des Gehorsams gegen Christum und hierdurch als Vermittelung der Sündenvergebung und Geistesmittheilung. Von der pauliniſchen Einpflanzung in den Tod Christi ist bei ihm keine Spur; er sagt nur auf Grund des Wortes Christi Mark. 16, 16., daß die Taufe σώζει. Auch der Vergleich mit der Sündfluth 3, 21. kann sein tertium nicht in der ertödtenden Kraft derselben haben, denn dieselbe hat sich nur an den Ungläubigen, nicht an den Gläubigen bethätigt, sondern vielmehr in der errettenden, welche die Sündfluth auch an Noah und den Seinen bewährte, indem sie sie sicher über das allgemeine Verderben hinwegtrug. Wichtiger noch ist die 3, 21. gegebene Erklärung, die Taufe sey nicht das Abthun leiblichen

Schmutzes, sondern ἐπερώτημα, d. h. Bitte, an Gott um ein gutes Gewissen, also recht eigentlich der principielle Act der μετάνοια. Ebenso bewegt sich Petrus ohne alles Paulinisiren ganz innerhalb der urchristlichen Anschauungen auch hinsichtlich der weiteren Heilsbedingungen, des Glaubens und der Gemeinschaft mit Christo. Statt des Glaubens liebt Petrus, namentlich wo es sich um die Anknüpfung mit Christo handelt, wie oben bemerkt, den Gehorsam zu setzen, Apostelgesch. 5, 32., 1 P. 1, 2. u. 22., dagegen bezieht sich die πίστις bei ihm mehr auf die zukünftige σωτηρία, 1, 5. 7. u. 9. Petrus steht außerhalb des paulinisch-jakobischen Gegensatzes von Glaube und Werken; der Glaube ist bei ihm nicht, wie bei Paulus, das speciell die Versöhnungsthat ergreifende Vertrauen, sondern theils im Allgemeinen Gottvertrauen, theils Anerkennung und Gewißheit der messianischen Würde Jesu, theils Treue im Festhalten des Heilsgutes und insofern Vorstufe der Hoffnung. Eine reelle Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo ist 1 P. 2, 2—4. ausgesprochen, aber die Stelle erklärt sich vollständig aus Worten des Herrn wie Matth. 18, 3., Joh. 6, 35 ff., also ohne Hinzunahme paulinischer Ideen; sie weist auch eher auf die johanneische als auf die paulinische Ausbildung dieses Gedankens hin.

Hiermit ist der petrinische Lehrbegriff nach seinen drei Hauptfactoren dargelegt. Weist der erste auf die noch unerfüllte christliche Verheißung, der zweite auf die bereits erfüllte, der dritte auf die Thatsache und Aneignung dieser Erfüllung, so erscheint von selbst in der ganzen Entwickelung als der eine charakteristische Gesichtspunct des petrinischen Lehrbegriffs der Gegensatz von Weissagung und Erfüllung. Es bleibt nun noch der ethische Gehalt seines Briefes und das Verhältniß desselben zu den paulinischen Briefen ins Auge zu fassen.

4. „Petrus der Mitälteste" (womit ein persönliches Verhältniß, wie Petrus es zwischen Apostelgesch. 12. u. 15.

angeknüpft haben konnte, vorausgesetzt ist) hat seine Gemeinden theils zu ermahnen, theils zu trösten. Seine Ermahnungen beziehen sich theils auf das Verhalten der Christen untereinander, theils auf ihr Verhältniß zur ungläubigen Welt. Auf jenes beziehen sich die dringenden Ermahnungen zur Bruderliebe und zum demüthigen Dienen, lebhaft an die vom Herrn dem Petrus ertheilten Ermahnungen Matth. 18., Joh. 13. erinnernd. Dabei wird eine noch unentwickelte Gemeindeordnung vorausgesetzt; die den Aeltesten entgegengestellten νεώτεροι können nicht bloß die Jünglinge seyn, sondern zugleich, wie die νεανίσκοι Apostelgesch. 5, 10., vor Einsetzung des Diakonats die noch ohne förmliches Amt, aber nach fester Sitte Dienenden in der Gemeinde. In Bezug auf die Welt wird besonders ermahnt, nicht Böses mit Bösem zu vergelten, sondern den Ungläubigen durch gutes Beispiel vielmehr ein Segen zu werden; die Bergpredigt und besonders Matth. 5, 16. klingt durch. Obrigkeit und Ehe ist mit hohem Ernste behandelt, aber doch noch weit entfernt von paulinischer Fassung; jene ist dem Petrus noch eine menschliche Ordnung, der man, um nicht Aergerniß zu geben — ganz nach Matth. 17, 27. — unterthan seyn soll; diese hat auch schon einen christlichen Inhalt, das gemeinsame Gebet 3, 7., aber wie viel tiefer ist Eph. 5, 22 ff. Der Hauptgesichtspunct des Trostes ist, daß die Leiden Bewährung bringen und zugleich Anzeichen des Endes sind, dessen Gericht am Hause des Herrn beginnen muß; auch hier liegen Aussprüche des alten Testamentes und des Herrn, wie Jerem. 25, 29., Ezech. 9, 6., Matth. 24., zu Grunde. Da Petrus diese Leiden als wirklich vorhanden voraussetzt, so können dieselben auf die Abfassungszeit des Briefes führen. Von planmäßiger Verfolgung ist nicht die Rede, sondern nur von Leiden, wie sie die apostolischen Gemeinden immer treffen konnten. Sie werden hergeleitet aus dem Befremden der Heiden, daß die Christen ihre Laster nicht mehr

theilen, bestehen vorzugsweise in Lästerungen und lassen die Hoffnung frei, daß durch das Wohlverhalten der Christen eine Umstimmung erfolgen könne. Das Alles weist auf eine frühe Zeit des Bestandes jener vielleicht schon vom Pfingstfeste (Apostelgesch. 2, 9.) datirenden kleinasiatischen Gemeinden. Was Schwegler über angebliche Spuren der trajanischen Verfolgungszeit beibringt, ist ganz nichtig. Jedenfalls muß der Brief vor den galatischen Wirren und der mächtigen paulinischen Wirksamkeit im ferneren Kleinasien abgefaßt seyn. Aber das wäre allerdings unmöglich, wenn derselbe, wie man gewöhnlich annimmt, Reminiscenzen paulinischer Briefe enthielte; es bedarf daher noch einer Schlußuntersuchung über

5. „Petrus und Paulus". Wir fassen uns über diesen letzten, nicht minder sorgfältigen und verständigen Theil der weiß'schen Untersuchung noch kürzer als über den vierten, da er ebenso nur Nebensächliches betrifft und ein Eingehen ins Einzelne hier gerade in bündiger Weise kaum möglich ist. Es handelt sich nämlich um die zumeist ohne viel Kritik angenommene Abhängigkeit der petrinischen Lehrsprache von Paulus, wie sie allerdings stattfinden könnte, ohne das Hauptresultat, die Unabhängigkeit des petrinischen Lehrbegriffs, zu gefährden. Der Verfasser weist zunächst nach, daß Wortübereinstimmungen gar nichts beweisen, indem sie nachweislich zwischen allen neutestamentlichen Schriften bestehen. Nur echt paulinische termini technici dürfen beachtet werden in ihrer specifisch paulinischen Bedeutung, und solche kommen eben bei Petrus nicht vor; dagegen finden sich in den fünf kleinen Capiteln seines Briefes sechzig Hapaxlegomena, ein hinlänglicher Beleg der Originalität seiner Diction. Ebenso zeigt der Verfasser, daß verwandte Gedanken und Aussprüche eine Abhängigkeit nicht beweisen, da bei dem gleichen Ideenkreise, der gemeinsamen Benutzung des alten Testaments und der LXX., der persönlichen Berührung zwischen den Aposteln,

der Gleichförmigkeit einer urchristlichen Lehrverkündigung neben der in den Synoptikern documentirten gleichförmigen Geschichtsverkündigung das Gemeingut der apostolischen Schriftsteller ein viel umfassenderes ist, als von uns gewußt und in der Regel vorausgesetzt wird. So beschränkt sich die ganze Abhängigkeitsfrage auf das Verwandtschaftsverhältniß ganzer Abschnitte, d. h. vor Allem des 12. und 13. Capitels des Römerbriefs, sowie des Briefes an die Epheser mit dem Petrusbriefe. Allerdings ist die Ideengleichheit namentlich von Röm. 12—13. mit dem Hauptheil des 1 Petr. eine auffallende und ohne Abhängigkeitsverhältniß auf der einen oder anderen Seite schwer zu erklärende. Mit Recht verwahrt sich der Verfasser gegen das Vorurtheil, das ohne Weiteres hier im Petrus den Abhängigen erkennen will, und hebt hervor, wie sich eine solche Benutzung von Seiten des Paulus ohne jede Einbuße der Selbständigkeit und des Geistesreichthums wohl denken lasse; sodann versucht er den Nachweis, daß der Petrusbrief überall in Fassung und Zusammenhang das Gepräge der Originalität, der Römerbrief in jenen Capiteln das der — natürlich nicht sclavischen, sondern freien — Reminiscenz und Nachbildung trage. Eine Anzeige des weiß'schen Werkes in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben (Oct. u. Nov. 1856.) hat ganz besonders diesen Nachweis angefochten und das Abhängigkeitsverhältniß theils zu leugnen, theils wieder umzukehren versucht; ein Beweis, wie wenig aus solchen Dingen, in denen Alles zuletzt von einem gesunden feinen Tact abhängt, irgend eine sichere Schlußfolge gezogen werden kann. Uns scheint Weiß mindestens so viel nachgewiesen zu haben, daß die angebliche Abhängigkeit des Petrus von Paulus auch in diesem Stücke auf ganz gebrechlichen Füßen steht und mit gutem Fug auch umgekehrt werden kann; auch hat es mehr Wahrscheinlichkeit, daß der freie und reiche Heidenapostel nebenbei den ihm in Kleinasien bekannt

gewordenen Petrusbrief benutzte, zumal in Sendschreiben an Gemeinden, bei denen keine individuelle Beziehung seinen Ermahnungen eine besondere Richtung vorschrieb, als daß Petrus einen einzigen fast aus lauter Reminiscenzen zusammengesetzten Brief an Gemeinden geschrieben haben sollte, die die paulinische Verkündigung bereits genossen gehabt. Die unleugbare Originalität seiner Lehrgedanken bedingt bei seinem einzigen Sendschreiben unverkennbar auch eine Originalität der Form und des Ausdrucks, und die erstere nachgewiesen zu haben, wird ein bleibendes Verdienst des geehrten Verfassers seyn.

Willibald Beyschlag, Hofpred. in Carlsruhe.

2.

Commentar über die Psalmen nebst beigefügter Uebersetzung, von D. W. M. L. de Wette. Fünfte Auflage, herausgegeben von D. Gustav Baur, ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Gießen. Heidelberg, akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr. 1856. XII, 68 S. Einleitung und 642 S. 8. Commentar. Dazu als Beilage „über die erbauliche Erklärung der Psalmen" von D. de Wette. 74 S. 8.

Indem wir mit gegenwärtigem Hefte den dreißigsten Jahrgang unserer Zeitschrift beschließen, fühlt sich der Unterzeichnete gedrungen, da ihm gerade diesesmal der beschränkte Raum nicht gestattet, eine von ihm bezweckte ausführliche Recension des obigen Buches hier erscheinen zu lassen, wenigstens durch eine kurze Anzeige desselben einen Namen in Erinnerung zu bringen, der mit dem der „theologischen Studien und Kritiken" gleich bei ihrer Begrün-

dung und ihrem ersten Erscheinen in der wesentlichsten und förderlichsten Verbindung stand. Denn wenn wir die Factoren der damaligen theologischen Zeitentwickelung in Betracht ziehen, wo wir Heidelberger, Ullmann und ich, mit den Bonnern Lücke und Nitzsch bei einer unvergeßlichen Zusammenkunft 1827 in Rüdesheim den Plan unseres Journals beratheten und beschlossen, so war es doch besonders das heilstrahlende Dreigestirn Schleiermacher, Neander und de Wette, welches von dem Himmel einer neuen Theologie, vor der der alte Supranaturalismus und Rationalismus bereits im Abzuge begriffen waren, den Weg, den wir aus innerem Drange einzuschlagen gedachten, günstig beleuchtete.

Diese drei Namen werden nicht vergehen, so lange Protestantismus der Protestantismus bleibt, und man irrt sich sehr, wenn man sie als erloschen oder wenigstens im Erlöschen betrachtet. In unserer Zeitschrift, in Bezug auf deren Titel einst Schleiermacher gesagt: „keine theologischen Studien ohne Kritiken und keine Kritiken ohne theologische Studien", sollen und werden sie immer von Neuem ihr Licht in Nacht und Nebel der Theologie hineinleuchten lassen.

Jenen Epoche machenden Dreibund von Schleiermacher, de Wette und Neander hat Keiner treffender gewürdigt, als der nun auch in das jenseitige Licht zu ihnen erhobene, den Herausgebern dieser Zeitschrift innigst befreundete Mitgenosse Lücke, weil er in seiner fromm und frei aufstrebenden Jugend zu der in frischer Blüthe stehenden Frühlingszeit der neu sich entwickelnden Theologie in Berlin an diesem Orte die unmittelbare Einwirkung der genannten Persönlichkeiten lebendig und lebengestaltend in sich erfahren. Er hat davon Zeugniß gegeben in dem schönen Erinnerungsdenkmale der Liebe, das er seinem Freunde de Wette und damit seinem eigenen tiefen und reinen Gemüthe gesetzt (Stud. u. Krit. 1850. H. 3.).

Da wir hier noch zuletzt de Wette's gedenken, ehe unsere Zeitschrift nach ihrem glücklich zurückgelegten Menschenalter in ein neues Stadium ihrer weiteren wissenschaftlichen Lebensentwickelung hinübertritt, wünschte ich, daß die Leser, welche dem Nachfolgenden, was ich über den hienieden vielfach geprüften, nun dort seligen Mann mit dem „herrlichen Wahrheitssinn und dem ernsten, strengen theologischen Charakter", wie ihn Schleiermacher, mit der „echten Nathanaelsseele", wie ihn Neander gerühmt, niedergeschrieben, ihre Aufmerksamkeit schenken wollen, vorher noch einmal oder zum ersten Male sich von Lücke's Charakteristik desselben möchten durchdringen lassen. Nur soviel sey an dieser Stelle aus ihr entlehnt, daß Lücke „in dem auf das innerste Geistesleben eingehenden Umgange mit de Wette immer mehr in ihm einen Mann kennen und lieben lernte, welcher mit großem Reichthume, ja Luxus des Geistes die schlichteste Einfalt verband und in lauterem Wahrheitssinne und ungeheuchelter Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit seines Gleichen suchte. Ohne alle meisterliche Rechthaberei und Eitelkeit, kostete es ihm nicht die geringste Mühe, selbst liebgewonnene Meinungen, wenn die Wahrheit ihm entgegentrat, aufzugeben und selbst von einem jüngeren Manne das erkannte Bessere und Richtigere ohne Zögerung anzunehmen". Mit dem Griffel der Wahrheit, die sicher reiner aus dem Süßquell der Liebe, als aus dem Bitterwasser des Hasses geschöpft wird, hat der Freund des Freundes Bild, wie er dasselbe von seiner Jugend bis zum Alter und zum Tode hin in sein Herz aufgenommen, gezeichnet, und wir sehen in der psychologisch und künstlerisch meisterhaften Darstellung, wie aus dem individuell bestimmten Menschen der Theolog entsteht, sich entwickelt, wächst und vollendet.

Es könnte allerdings zuerst den Anschein haben, als wäre besonders beim Beginn der literärisch-theologischen Thätigkeit de Wette's die dem Menschen eingepflanzte

Wißbegierde und der unserem vielfältigen Gelehrten in ausgezeichneter Stärke verliehene wissenschaftliche Forschungstrieb das vorherrschend Bestimmende und Wirkende in der Gestaltung seiner Theologie gewesen; seine ersten Schriften tragen so recht das Gepräge eines echten Stubengelehrten. Man würde nach ihnen nicht von ferne geahnet haben, daß der junge Verfasser der „Kritik der israelitischen Geschichte", nachdem er fast alle Gebiete der Theologie durchwandert und selbstforschend und selbsterzeugend sich auf ihnen verhalten, in seinem späteren Alter am liebsten die Kanzel bestiegen und Erbauliches geschrieben. Es läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß selbst noch späterhin, nachdem seine Richtung eine immer mehr gläubig-lebendige geworden, besonders auf dem Grunde der Ethik und Dogmatik, ja bis zu seinen letzten literärischen Erzeugnissen, in dem ihm gehörigen Bezirke neben den frischesten Quellen, die sich ergießen, ein dürrer und trockner Boden sich in der auffallendsten Weise hinstreckt. Aber da treffen wir gerade auf das Eigenthümlichste in diesem hochbegabten, merkwürdigen Manne, das mir Lücke nicht hervorgehoben zu haben scheint. Wir finden in ihm eine seltsame Verbindung eines männlichen und weiblichen Princips, das mit einander im Streite lag und nie recht zur Versöhnung kam. Derselben Erscheinung begegnen wir bei den Dichtern, ja jene Mischung bedingt im tiefsten Grunde die Poesie, wie sie denn namentlich bei Goethe in der eminentesten Weise vorhanden war, wo wir aber auch am deutlichsten gewahr werden, daß eine solche Entzweiung nur durch die Poesie selbst verklärt und gelöst werden kann. de Wette war aber nichts weniger als eine poetische Natur, wenn es ihm auch nicht an einem empfänglichen und feinen Sinne für dichterische Productionen fehlte und er selbst manche Verse gemacht. Wir gedenken hier nur des einen, den er kurz vor seinem Tode aufgezeichnet:

Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet:
Ich mischte mich mit in den Streit;
Umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet.

Hier könnte man exegetisch die Frage aufwerfen, ob dieses „nicht geschlichtet" äußerlich oder innerlich gefaßt werden solle. — Jedenfalls würden wir dem wahrhaft bescheidenen Manne zu nahe treten, wenn wir annehmen wollten, daß er darüber getrauert, weil er den Streit nicht geschlichtet. Wo wäre der Eine, der dieß vermöchte? und wann käme die Zeit, wo dieses überhaupt geschähe? — Wir werden daher sicher im Geiste des Verfassers uns erlauben dürfen, auf Kosten des Metrums vor dem „geschlichtet" wenigstens ein „mit" hinzuzufügen. Und hat wohl der mit seltener Innerlichkeit eifrigst Vorwärtsstrebende im anstrengendsten Laufe auf der Rennbahn des christlichen Streites den Palmzweig des Friedens errungen? — Ich weiß mich ferne davon, das Bild des verklärten Freundes zu verletzen, wenn ich meinen Zweifel daran offen ausspreche, daß er „den Streit in sich geschlichtet". Auf dem Wege der Wissenschaft gewiß nicht. Wohl gibt es einen Frieden, der höher ist, als alle Vernunft und alle Wissenschaft; denn er liegt in den geheimnißvollen Tiefen des Gemüths, welche Assaph (Ps. 73, 17.) das „Heiligthum Gottes" nennt, und das sich dem darstellenden Worte entzieht. de Wette nannte es „Gefühl". In ihm hatte er jenen inneren Frieden schon im Leben, wie im Tode. Aber die Theologie als Wissenschaft hat ihm denselben vielfach verkümmert; ja, wir dürfen sagen: es hat schwerlich unter den Theologen der Neuzeit einen gegeben, dem die Wissenschaft so zugesetzt. Denn es ist bei ihm nie zu jenem gewaltsamen Durchbruch einer plötzlichen Bekehrung gekommen, wie Manche eine solche erfahren zu haben sich rühmen, wobei aber auch nicht zu verkennen, daß dieser „Durchbruch" gar oft zum „Abbruch" mit der freien Forschung führt, bald bewußter, bald

unbewußter. Man hat sich zwar vielfach und gerne auf die bekannte Vorrede zur Erklärung der Apokalypse berufen, um hier das bestimmte „Bekenntniß" eines Wiedergeborenen nachzuweisen, aber ich wüßte nicht, daß der Verfasser seine historisch-kritische Einleitung in das alte und neue Testament widerrufen oder seine Commentare über die Evangelien zurückgenommen. Es blieb immer ein Zwiespalt in ihm zurück, der in seiner Individualität bedingt war: seine hingebende, fast weiche Empfindung, sein lebendiges Gefühl ward stets von einem in besonderer Stärke sich geltend machenden reflectirenden, kritisirenden und skepticirenden Vermögen zersetzt. Man mag dieses einen Mangel an Harmonie in der Organisation seiner Natur nennen, aber dieser Mangel ist ihm auch zu dem Vortheile geworden, daß er vor strenger Abgrenzung seines Systems nach rechts oder links gesichert geblieben. Er ist ein allzeit fertiger Schriftsteller gewesen, aber nie ein fertiger Theolog geworden, und ich bin am weitesten davon entfernt, deßhalb noch einen Stein auf das Grab eines Mannes zu werfen, der im vergänglichen Leben des Scheines das Ewige wie selten einer gesucht, und ohne sich vom Winde jeglicher Lehre bewegen zu lassen, stets das Bewußtseyn der Unzulänglichkeit des Einzelsubjects und der Nothwendigkeit der Mitarbeit Vieler im Aufbau der Wissenschaft wach in sich erhalten. Im Fortlernen ist der Greis wie ein Jüngling gestorben.

Es ist für die gerechte Beurtheilung der Theologie de Wette's von Wichtigkeit, daß er durch den Vorhof des alten Testaments in den Tempel des neuen hindurchgegangen, aber nicht bloß durch jenen hindurchgegangen, sondern sich lange in demselben aufgehalten, aus dem Waschbecken darin sich gereinigt und tagtäglich der Wissenschaft von Gott sein Brandopfer dargebracht, ehe er in das Heilige und Allerheiligste hineingetreten. Andere begeben sich wohl gleich, nachdem sie den Katechismus und

die symbolischen Bücher gelesen, in das Allerheiligste und schwingen dort als Hohepriester das Rauchfaß zu Ehren der festen Kirchlichkeit. Da hat man dann leicht sich dogmatisch-wissenschaftlicher Consequenz zu rühmen und kann mit recht priesterlicher Vornehmheit auf de wette'sche Halbheit, Unentschiedenheit und skeptisches Wesen und Wissen herabsehen. Wer aber zuerst gründlich, d. h. hier nicht bloß sprachgelehrt, sondern vorurtheilsfrei, mit den alttestamentlichen Studien sich beschäftigt, der gewinnt freilich, da er, nothwendig vom Orient ausgehend, exegetisch das Symbolisch-Bildliche vom Wesenhaft-Geistigen und historisch-kritisch das Sagenhafte von dem Geschichtlichen zu scheiden gelernt, von vorneherein einen Maßstab der biblischen Kritik, den folgerichtig nun auch an die Schriften des neuen Testamentes anzulegen unvermeidlich ist. Es hielt für de Wette dann allerdings schwer, seitdem er der vielgepriesenen Königin der theologischen Wissenschaft, der Dogmatik, immer eifriger zusteuerte, um sich in einem System zu befestigen, da er das ABC seiner Studien nie verlernt, dabei religions-philosophisch mit friese'schen Ziffern zu rechnen begonnen und späterhin sich dazu in die Anschauungen Schleiermacher's, der vom alten Testamente, dieß milde zu sagen, gänzlich Umgang genommen, hineinzufinden gesucht, nach solchen Vorgängen eine regelrechte christliche Glaubenslehre aufzustellen. Hier ist bei ihm, um es auf das kürzeste auszudrücken, zwischen seiner biblisch gefundenen Symbolik und der ihm positiv sich aufdringenden kirchlichen Symbolik eine Kluft geblieben, welche auszufüllen, auch seine wohlmeinendsten Freunde sich vergeblich abmühen werden. Aber auch seine bittersten Gegner werden zugestehen müssen, daß der lessing'sche Wahrheitssinn, der ihn belebte und beherrschte, mehr gilt vor Gott, als alle unehrlich gesuchte und künstlich gemachte dogmatische Nagelfestigkeit.

Auf dem Gebiete des alten Testamentes wandte sich

der kritische Sinn de Wette's zuerst den zu Anfang dieses Jahrhunderts besonders durch Vater lebhaft erregten Untersuchungen über die mosaische Authentie des Pentateuchs zu. Dieser bekannte Linguist und hebräische Grammatiker war der Erste, welcher nach manchen vorausgegangenen, aber sehr mangelhaften Arbeiten in der Schlußabhandlung zu seinem Commentare über den Pentateuch (1805) eingehender und ausführlicher denselben in verschiedene Stücke aus der nachmosaischen Zeit zerlegte und namentlich Eichhorn gegenüber, der am scharfsinnigsten durch alle Auflagen seiner Einleitung ins alte Testament hindurch den alten Moses als Verfasser des Werks vertheidigt und festgehalten, dessen überliefertes schriftstellerisches Ansehen am stärksten erschütterte. Indessen war der viel jüngere de Wette durch selbständige Forschungen schon zu demselben Ergebniß gelangt und hatte es in dem gleichen Jahre in seiner lateinisch abgefaßten exegetisch-kritischen Dissertation im nächsten Bezug auf das Deuteronomium mit rücksichtsloser Offenheit dargelegt. Vollständiger entwickelt und noch kühner gestaltet trat aber seine Ansicht von der allmählichen Entstehung und sehr späten Abschließung der gegenwärtigen Composition des Pentateuchs in den „Beiträgen zur Einleitung in das alte Testament" (1806. 1807.) hervor, wo er insonderheit die israelitische Geschichte einer noch kaum so dagewesenen zersetzenden Kritik unterwarf und zum ersten Male entschieden die mythische Betrachtung der buchstäblich-historischen entgegenstellte oder wenigstens ihr in einzelnen Berichten an die Seite setzte. Er schlug damit ebensowohl der alt-supernaturalistischen wie der neu-rationalistischen Schule in die Augen, indem er der letzteren in ihren Wundererklärungen das Zerrbild einer unhaltbaren Hermeneutik zeigte. Diesen Grundsätzen ist er in seiner späteren „Einleitung ins alte Testament" stets treu geblieben, sowie er auch die Hypothese und zwar in ihrem berühmtesten Vertreter Eichhorn immer bekämpft

und sich vorzugsweise den Namen eines negativen und skeptischen Kritikers erworben.

Den exegetischen Weg betrat er zuerst in der mit Augusti vom Jahre 1809 an gemeinschaftlich herausgegebenen Bibelübersetzung, die er aber in der zweiten Auflage allein übernahm. Die Uebersetzung war in einem schlichten und einfachen Tone gehalten und trat bei den poetischen Büchern des alten Testaments der besonders durch Eichhorn beliebt gewordenen sich in Jamben bewegenden entgegen, indem sie nur den Rhythmus nach dem Parallelismus der Versglieder auszudrücken sich bestrebt, wobei sie aber freilich Gefahr läuft, wegen ängstlicher Vermeidung der gebundenen Rede sich in das platte Land der reinen Prosa zu verlieren. Dieß zeigt sich auch bei den von ihm übertragenen Psalmen, über die er nun 1811 einen Commentar herausgab, der auf die vorausgegangene Uebersetzung aufgebaut war.

Bei dem Erscheinen dieses Commentars sah es überhaupt auf dem Felde der alttestamentlichen Exegese dürre und öde aus. Die trockenen rosenmüller'schen scholia in vetus testamentum ragten aus dem achtzehnten Jahrhundert noch in das neunzehnte hinüber und fingen nun erst recht an, in Fortsetzungen und wiederholten Auflagen in die Breite zu gehen. Daneben machten sich etwa noch die bereits alt gewordenen Commentare von Dathe und Döderlein geltend, und als der bedeutendste zuerst auch in deutscher Sprache geschriebene ward der von Vater über den Pentateuch gerühmt — ein Buch wie eine Wüste ohne die geringste Oase. Was insbesondere die damalige exegetische Literatur über die Psalmen betrifft, so war sie äußerst mager bestellt. Einen eigentlichen Commentar dazu aus der neueren Zeit gab es gar nicht, und auch hier mußten die Scholien von Rosenmüller aushelfen. Nur einzelne, aber gleichfalls schon ältere deutsche Uebersetzungen mit Anmerkungen waren vorhanden, unter

denen ich die von J. A. Jacobi auszeichne, nicht weil der im dankbarsten Andenken bewahrte Verfasser, der auch eine hebräische Grammatik geschrieben, aus dieser mir den ersten Unterricht gegeben, sondern weil seine Uebersetzung gründliche Kenntniß der Ursprache bezeugend, von einem wirklich poetischen Hauche durchdrungen ist.

So war denn ein dringendes Bedürfniß zu einer Erklärung des Psalters gegeben, und de Wette fühlte nach der Richtung seiner Studien in sich den Drang, der Befriedigung desselben sich zu unterziehen. Sein deutscher Sinn that es in einer deutschen Behandlung. Wie weit er durch eigene Erforschung der alttestamentlichen Sprache dazu ausgerüstet war, läßt sich nicht ermessen. In der Benutzung grammatischer Hülfsmittel war er damals vorzüglich an Vater's Sprachlehre gewiesen und das gebräuchlichste Wörterbuch war der sogenannte neue Simonis von Eichhorn. Die erste Auflage von Gesenius' Grammatik erschien erst 1813, die des Lexikons 1810 vom ersten und 1812 vom zweiten Bande, so daß ihm also das Studium der linguistischen Erstlingsarbeiten desjenigen Mannes, von dem er in den folgenden Ausgaben seines Commentars augenscheinlich am meisten abhängig war, noch nicht gestattet seyn konnte.

Der Psalmencommentar in seiner ersten Gestalt war im Verhältniß zu dem Reichthum des zu verarbeitenden Stoffes ein sehr dünnes Buch und bei aller Anerkennung der compendiarischen Meisterschaft, die der Verfasser bis an das Ende seines Lebens bewiesen, doch zu knapp und karg gehalten. Schon bei der zweiten Auflage (1823) ist es damit anders geworden, wo jetzt namentlich Gesenius reiche Ausbeute geliefert. Die dritte und vierte leiden nun vielleicht an einer zu großen Ueberfülle, was besonders bei der letzteren der Fall seyn möchte. Zwischen der vorhergehenden (1829) und dieser (1836), die der Verfasser noch selbst besorgte, war freilich die exegetische Literatur zu den

Psalmen vorzüglich reich und bedeutend bedacht worden; es waren die Arbeiten von Ewald und Hitzig hinzugekommen, die einer sorgfältigen Berücksichtigung bedurften. Aber er hätte wohlgethan, dafür nun manches Veraltete und unhaltbar Gewordene hinwegzulassen.

Fragen wir, wie es gekommen, daß kein Commentar aus der neuen Zeit über ein alttestamentliches Buch eine so starke Verbreitung gewonnen, wie der hier besprochene, so daß noch nach dem Tode des Verfassers eine neue Auflage nöthig geworden, so dürfen wir ein rein Aeußerliches dabei nicht übersehen. Die Psalmen werden eben am meisten im alten Testamente gelesen und von den Studirenden der Theologie zur Erlernung des Hebräischen benutzt. Zu diesem Aeußerlichen tritt nun aber noch, um fortschreitend eine weitere Bezeichnung zu wählen, ein Aeußeres hinzu, was gerade die Beschaffenheit dieses Commentares dem Gebrauche sich sehr bequem macht. Es besteht darin, daß der Verfasser aus dem großen Vorrathe bereits gegebener Erklärungen die wichtigsten mit großem Geschick auszuwählen und in der Beurtheilung derselben durch die rasch hingeworfene, kurz gedrängte Weise der Besprechung, sowie in der bald skeptisch-zögernden, bald apodiktisch-sicheren Entscheidung die exegetisch-kritische Mitarbeit immer lebendig zu erhalten weiß. Durch Hervorhebung einer solchen höchst anregenden kritischen Operationskunst haben wir aber zugleich schon eines inneren Vorzugs gedacht, der sich noch besonders dadurch verstärkt, daß der Verfasser stets von einem gesunden, aller Verkünstelung abholden exegetischen Tacte geleitet wird. Und so ist es besonders die Methode der geübten Interpretationsweise gewesen, welche unserem Commentare, der noch dazu dem Anfänger selbst minder schwere Formen mit beständiger Hinweisung auf die Grammatik erklärt und überdieß auch oft bei bekannten Wörtern das eigene Nachschlagen im Lexikon ersparen läßt, eine so weite und lange Anerkennung verschafft hat. Rechnet man

endlich hinzu, daß dieses musterhaft abgefaßte exegetische Compendium, welches gar kein anderes neben sich hatte, auf allen Universitäten bei den Vorlesungen über die Psalmen, besonders von Gesenius in seinem lange Jahre reich besetzten Auditorium, zur Vergleichung empfohlen wurde, so begreift sich vollends leicht, wie Verfasser und Verleger alle Ursache hatten, mit dem Absatze des Buches außerordentlich zufrieden zu seyn.

Die ungemeine Werthschätzung des Commentars findet nun aber auch noch innerlich in dem theologischen Geiste desselben seine Erklärung. Er fiel in die Blüthenzeit des Rationalismus hinein, und wenn auch de Wette's dogmatisches System religions-philosophisch keineswegs mit dem Wegscheider's identificirt werden kann, so ruhte doch die Kritik und Exegese beider auf einem gleichen Grunde. Aber es tritt überhaupt ein bestimmtes theologisches Interesse bei dieser Psalmenerklärung gar nicht hervor. Und eben dieses gänzliche indifferente Verhalten zur dogmatischen Auslegung war dem allseitigen Gebrauche des Buches von Nutzen: den Negativen konnte dieß nur gefallen, und die Positiven nahmen wenigstens keinen solchen Anstoß daran, daß ihnen der Commentar, aus dem sie doch immer Manches lernten, dadurch hätte verleidet werden können; nur durch die Behandlungsweise der sogenannten messianischen Psalmen mochten sie sich verletzt fühlen.

Soll ich nun mein Urtheil über den vielgeschätzten und vielgebrauchten Commentar hier abgeben, so erinnere ich mich vor Allem der kritischen Pflicht, eines Jeden Leistung nach dem zu messen, was er gewollt und was er gekonnt. Dann erst geziemt es dem Richter, nach dem „Sollen" zu fragen.

Gewollt hat de Wette zunächst mit seinem Commentare nichts Anderes, als angehenden Exegeten und Studirenden der Theologie ein bequemes Hülfsmittel zum gelehr-

ten Verständniß in die Hand zu geben. Dazu war er ganz geeignet, da er für diesen Zweck die nothwendigen hebräischen Kenntnisse sich erworben, eines kritischen Scharfsinnes sich erfreute und dabei die besonders ausgezeichnete Gabe besaß, compendiarisch-lehrhaft zu verfahren. Diese letztere an ihm auch sonst noch vielgerühmte Kunst trat von Auflage zu Auflage, je stärker inzwischen der zu verarbeitende literärische Stoff angewachsen, immer bedeutender hervor. In diesem Bereiche hat es ihm mit einem solchen Geschick kein neuerer Commentator gleich gethan. Fragen wir aber, wie weit der Verfasser in der linguistischen Bearbeitung des ihm zugetheilten Bodens den Acker selbst gepflügt und besäet habe, so bemerkt man weder ein eigenes Studium der dem Hebräischen verwandten Dialekte, namentlich des Arabischen, noch einzelne Redeweisen und Ausdrücke erläuternde, orientalischen Originalschriftstellern selbst entlehnte Parallelen. Anders aber verhält es sich in der eigentlich exegetischen Behandlung, sowie auch kritischen Beobachtung des Textes. In letzterer Hinsicht hat er den rechten Mittelweg eingehalten, indem er, den Leser mit unnützem Variantenwust verschonend, nur die beachtungswertheften Lesarten in Noten berücksichtigt und bei der Beurtheilung derselben immer mit eigenen Augen sieht. Im Ganzen bleibt er mit dem masorethischen Texte befreundet, ohne, wie sich versteht, ihm eine abergläubische Verehrung zu zollen; Conjecturen kommen wenig bei ihm vor. In der Erklärung und Herausstellung des Sinnes zeigt er unverkennbar ebenso ein selbständiges Urtheil, und auch da, wo er Anderen folgt, fühlt man doch durch, daß, was er gibt, ursprünglich auch ihm angehören könnte; eigenthümlich Neues finden wir in der Auslegung verhältnißmäßig wenig. Da die Psalmen dem größten Theile nach, besonders die von David, geschichtlichen Veranlassungen entsprungen, im besten Sinne des Worts „Gelegenheitsgedichte" sind, so läßt er der historischen Erklärung ihr

volles Recht zukommen, hütet sich aber dabei ebensowohl vor zuversichtlich hypothetischen Bestimmungen, indem er sich zuletzt immer lieber mit einem negativen oder skeptischen Resultate begnügt, als vor Verkennung allgemein-menschlicher Beziehungen.

So trägt denn der Commentar einen vorzugsweise kritisch anregenden Charakter. Bei dieser festgesteckten und strenge eingehaltenen Begrenzung in möglichst gedrungener Form kömmt man nun freilich zu keinem ruhigen exegetischen Behagen; das kurz hingeworfene, rasch forteilende, hie und da etwas schroff ausgestoßene Urtheil bringt überdieß einen Ton der ganzen Behandlungsweise mit sich, der in der Besprechung mit anderen Auslegern auch wohl bisweilen verletzend klingen kann. Aber man muß nur den Mann, der so schreibt, persönlich selbst gekannt oder sich sein Bild aus der Zeichnung seines wahrheitsliebenden Freundes Lücke angeeignet haben, um in solchen Aeußerungen nicht von ferne eitele Absprecherei oder wohl gar bösen Willen zu erkennen.

Bei aller Gewährlassung jener frei gewählten und durchgehends ausgeübten Methode einer aphoristischen Erklärungsweise vermissen wir aber doch, daß unser Ausleger bei gehöriger Unterscheidung des Leichteren und Schwereren für das Verständniß nicht bei besonders tiefen Stellen sich ein Halt geboten und den Grundsinn derselben genauer entwickelt. Es hätte dieses unbeschadet des vorgesteckten Planes geschehen können; der Verfasser hätte nur, um Raum zu sparen, dafür einen Theil des Ballastes unbedeutender Erklärungen über Bord werfen dürfen. Und Eins tritt uns hier besonders merkwürdig entgegen. Verlangen wir auch nicht ausführliche Auseinandersetzungen der ästhetischen Schönheit der Psalmen bei dieser nun einmal ergriffenen Erklärung derselben, oder wohl gar widerwärtige Exclamationen der Bewunderung, so fühlen wir uns doch gar zu wenig von der Hoheit und Herrlichkeit der

Lieder auch nur angeweht. „Ueber allen Gipfeln ist Ruh', auch nicht einen Hauch verspürest du." Dem Commentare mangelt alle Poesie. Es ist, als hätte sich der Verfasser Gewalt angethan, die Berührung von ihr ängstlich zu unterdrücken; und doch ist die „Begeisterung" sonst gerade ein Hauptwort in seiner Theologie. Die poetische Ergriffenheit trägt sich von selber vor; sie bedarf nicht vieler Worte, ja, sie scheut sie in wohlanständiger Keuschheit. Von solcher Ergriffenheit merken wir nun aber gar nichts. Damit hängt genau zusammen, da sich in den Psalmen am allerwenigsten das Poetische von dem Religiösen trennen läßt, daß das theologische Interesse nicht bloß, sondern auch der Eindruck frommer Erhebung in dem Geschäfte der Auslegung gänzlich zurücktritt. Der Verfasser hat diesen Mangel selbst gefühlt und daher später einen Nachtrag zum Commentar „über die erbauliche Erklärung der Psalmen" hinzugefügt. In dem Erbaulichen liegt mehr oder weniger ein Berechnetes nach Ton und Vortragsweise, und dieses Element gehört gewiß nicht in einen philologisch-kritischen Commentar. Aber ein solcher hört nicht auf, wissenschaftlich zu seyn, wenn er die nachgefühlte Andacht in stillster Weise, ohne verstimmende Absicht, hören läßt und die aus dem Gefühle quellenden theologischen Grundgedanken in kurzer und kräftiger Hervorhebung zum Bewußtseyn bringt.

Hiermit haben wir unser kritisch gebotenes „Sollen" so offen ausgesprochen, als hätten wir noch in die aufrichtigen, treuen Augen des verklärten Mannes hineingeschaut. Ganz anders würde natürlich unser Urtheil über das Werk des Verfassers ausfallen müssen, wenn wir an dasselbe die Anforderung lebendiger Wiedererzeugung des Geistes aus einer unmittelbar nöthigenden Versenkung in die Grundtiefen der heiligen Poesie, sowie der exegetischen Kunstentwickelung der durch urkräftige Eintauchung in den erfrischenden und befruchtenden Born gefundenen hohen und ewigen Gedanken zu stellen hätten. Immerhin bleibt dem

Commentar auch fernerhin sein anregendes Verdienst, und nun um so mehr, da er in die geschicktesten Hände eines neuen Herausgebers gefallen, der, einer der vorzüglichsten jüngeren alttestamentlichen Philologen und Theologen, die schwere Kunst der dabei nothwendigen Selbstentäußerung mit anscheinender Leichtigkeit überwunden. Und doch hat er sich's nicht leicht gemacht. Er hat eigentlich de Wette nach seinem Charakter und in seiner Weise wieder und weiter reden und, ohne das Gegebene immer vertreten zu wollen, sich selbst nur in eigenen, auch der äußeren Form nach bescheiden eingewebten Bemerkungen selbständig vernehmen lassen. Durch diese ist dem Commentar in seiner neuen Gestalt ein kritisch und exegetisch hochschätzbarer Zuwachs zu Gute gekommen.

Der Unterzeichnete hat sich absichtlich in den Grenzen einer allgemeinen Beurtheilung gehalten, wird aber in der Folge Gelegenheit ergreifen, vielleicht unter dem Titel eines zweiten Artikels, Einzelnes mit dem der irdischen Wissenschaft entrückten de Wette, sowie mit dem für sie noch frisch und lebendig strebenden neuen Herausgeber seines Buchs zu besprechen. Umbreit.